Roberto Torretti

INTRODUCCION A UN ESTUDIO DE LA DEDUCCION DE LAS CATEGORIAS EN LA PRIMERA CRITICA DE KANT

Las páginas siguientes forman parte de una obra en preparación sobre la filosofía de la *Crítica de la razón pura.* Constará ella de cuatro estudios, el primero acerca de las relaciones entre la filosofía crítica y la metafísica, el segundo sobre la doctrina kantiana del espacio y el tiempo, el tercero sobre la llamada "deducción" de los conceptos puros del entendimiento y su empleo en la construcción de una teoría de la experiencia, el cuarto sobre el problema de la "cosa en sí". Se reproduce aquí la introducción al tercer estudio, cuya lectura independiente puede resultar útil, por cuanto en ella se dilucida el significado de algunos términos básicos del vocabulario kantiano y en especial el célebre distingo entre juicios analíticos y sintéticos, se presentan sumariamente los problemas que la "deducción" está llamada a resolver y se bosqueja la solución que les da, y se comenta la metodología de estas investigaciones de Kant y el concepto de "facultad del entendimiento" (*Verstandesvermögen*) que Kant emplea para designar su tema.

Las referencias a las obras de Kant contienen las siguientes abreviaturas: KrV designa la *Crítica de la razón pura,* citada según las ediciones primera (A) y segunda (B); Ak. es la edición de las obras completas publicada por la Academia prusiana de ciencias. R. designa las "reflexiones", anotaciones de Kant en hojas sueltas o al margen de libros, publicadas en los tomos XIV al XIX de Ak.; PMV designa las *Vorlesungen über die Metaphysik* editadas por Pölitz (Erfurt 1821), no incluidas aún en Ak.

Aprovecho esta oportunidad para agradecer a la Fundación Alexander von Humboldt la ayuda que me ha dado para realizar este trabajo.

1

La metafísica pretende ofrecer un conocimiento seguro y exacto de temas que en el sentir cristiano son decisivos para el destino del hombre: Dios, la libertad, la inmortalidad. Estos objetos están comprendidos en la materia propia de las tres disciplinas de la llamada metafísica especial. Como el hombre no tiene a ellos un acceso directo, a través de los sentidos, su conocimiento tiene que fundarse en nociones generales que constituyan una ciencia del ente como tal: la ontología o *metaphysica generalis* debe sentar las bases de la *metaphysica specialis.* Tampoco la ontología puede apoyarse meramente en el testimonio de los sentidos, el cual puede informar sobre éste a aquél ente, el que ca-

sualmente tenemos delante, pero no acerca del ente en general y como tal. Por tanto la metafísica, si es efectivamente una ciencia, es un sistema de conocimientos que no dependen de los datos sensoriales, conocimientos no empíricos o *a priori*. La confianza en que tales conocimientos son posibles se inspira en el ejemplo de la ciencia matemática, la más sólida y la más ágil de todas las ciencias humanas, ágil y sólida a la vez porque no necesita apoyarse en la información limitada y a menudo vacilante que suministran los sentidos. Es tan grande, sin embargo, el contraste entre los avances de la matemática y el eterno marcar el paso de la metafísica, que no parece lícito concluir que ambas ciencias son afines, sin antes haber examinado su parentesco y en general las condiciones y el verdadero alcance del conocimiento a priori. Este examen es el objeto propio de la *Crítica de la razón pura* y sabemos que esta obra proclama una distinción esencial entre el conocimiento matemático y el conocimiento metafísico. Esto no quiere decir que niegue el valor de este último: por el contrario, la parte más significativa y original de la obra, la llamada "Analítica trascendental", tiene como propósito cimentar la posibilidad de una ontología que se mantenga dentro de ciertos límites. El presente estudio es un comentario general de esta parte de la *Crítica* y sobre todo de su primera sección, la más decisiva y difícil, titulada "Analítica de los Conceptos". Pero antes de proceder a una presentación global del contenido de esta sección, sus conceptos básicos y su método, es oportuno dilucidar algunos términos y expresiones que Kant emplea en el planteamiento de sus problemas.

Hemos dicho que la ciencia metafísica tendría que constituir un conocimiento a priori. La voz "conocimiento", "Erkenntnis", designa estrictamente sólo aquello que se sabe y que se puede expresar en proposiciones verdaderas; es práctico, sin embargo, llamar "conocimientos" —que pueden resultar pretendidos o falsos— a todas las representaciones expresables en proposiciones capaces de verdad o falsedad; en este sentido "conocimiento" llega a ser sinónimo de "juicio". Esta acepción de "conocimiento" orienta el uso kantiano del vocablo; pero Kant lo emplea también con un significado más amplio, que procede del uso leibniziano de la voz "cognitio", la cual designa todas las representaciones que participan en la vida cognoscitiva del hombre, no sólo los juicios en que esa vida se realiza, sino también los conceptos que son los ingredientes de esos juicios y aún las representaciones sensoriales que les sirven de base. Así Kant define la voz "conocimiento" como "representación referida conscientemente a un objeto"[1]; esta definición cubre

intuiciones, conceptos y juicios, pero respeta la primacía de estos últimos, ya que, como veremos, según la doctrina de Kant, sólo el acto de juicio puede conferir una referencia objetiva a la intuición o al concepto. El conocimiento puede ser empírico o a priori. Conocimiento empírico es el que se obtiene por las impresiones sensoriales. Puede consistir en intuiciones empíricas, conceptos empíricos, juicios empíricos. Las primeras consisten en la presentación sensorial directa de las cosas; los segundos se obtienen por comparación, reflexión y abstracción ejercidas sobre intuiciones empíricas; los juicios empíricos, por último, toman nota de hechos o situaciones conocidos directa o indirectamente por la vía sensorial. El conjunto de los juicios empíricos, enlazados unos con otros en un sistema que facilita su provechosa aplicación en las diversas circunstancias de la vida es lo que llamamos *la experiencia.* Es importante subrayar que la voz "experiencia" en el lenguaje de Kant designa un tipo de conocimientos o, más exactamente, el sistema de los conocimientos de este tipo. Es ajeno a su vocabulario hablar, como hace ya la generación siguiente a la suya, de experiencias no cognoscitivas, experiencia estética, experiencia religiosa, experiencia moral. Es posible que a veces, metonímicamente, llame "experiencia" también al material sensible en que la experiencia descansa, prescindiendo del orden que lo convierte *sensu stricto* en conocimiento. Pero aún este uso sería excepcional. Normalmente, experiencia es sinónimo de conocimiento empírico o, como Kant dice "conocimiento por percepciones enlazadas"[2]. Su definición más clara del término es quizás la contenida en la Reflexión 5661: "Una representación empírica de la que soy consciente es una *percepción;* aquello que pienso ante la representación de la imaginación mediante la aprehensión y comprensión de lo múltiple de la percepción, es *el conocimiento empírico del objeto,* y el juicio que expresa un conocimiento empírico es *experiencia*"[3]. *La* experiencia, única y unitaria[4], se forma, claro está, con la integración de estas experiencias en un sistema. En cuanto a la expresión "a priori", designa originalmente aquellos conocimientos que pueden obtenerse a partir de principios generales: como éstos, en el silogismo clásico, preceden a la conclusión, cuando ésta se establece sobre la base de ellos se dice que es verdadera "por lo que se dijo primero" (en latín: "a priori")[5]. Como los principios generales se usan comúnmente para cimentar predicciones, el sentido del término experimenta un desplazamiento natural: decimos saber "a priori", esto es, "de antemano", que en tales condiciones se producirán tales consecuencias; no tengo

que esperar que mi casa de madera se incendie para saber que es combustible. Kant ahonda este significado de la expresión "a priori", en virtud del cual caracteriza el conocimiento que puede tenerse de los hechos antes de que éstos se produzcan. Por lo general, la aprioridad del conocimiento es puramente relativa; como en nuestro ejemplo de la casa de madera, la predicción descansa en proposiciones generales cimentadas a su vez en hechos anteriores, de los cuales se ha tenido información directa. Distinto sería el caso de un conocimiento absolutamente a priori, que no tuviera ninguna base en un contacto previo con el objeto a que se refiere o con otros afines a él; obviamente, sólo este conocimiento absolutamente a priori interesa a la metafísica, y Kant limita expresamente su investigación a él.

Tomando la voz "conocimiento" en su acepción amplia, distinguimos con Kant intuiciones a priori, conceptos a priori y juicios a priori. La idea de intuición a priori, como Kant la presenta, es original y paradójica: se trata de representaciones ligadas a nuestra receptividad sensible, que sin embargo no están determinadas por una afección pasiva. Hablamos largamente de ellas en el estudio precedente. Quedó allí en claro que estas intuiciones a priori no son representaciones de objetos, sino de órdenes posibles que todo objeto sensible satisface; sólo por esta vía indirecta, las intuiciones a priori permiten saber de cosas con las que no se ha estado en contacto. La idea de que hay conceptos a priori es en cambio casi tan vieja como la filosofía. Hasta Locke se los reputaba innatos. Mientras los conceptos ordinarios, de "rojo" por ejemplo o "frío", se forman comparando presentaciones sensoriales y abstrayendo lo que tienen de común, habría otros conceptos —como el concepto mismo de "cosa"— que no podrían formarse de esta manera; puesto que los tenemos, habría que entender que nacemos con ellos. La crítica de Locke pone en ridículo el innatismo, y Kant, como sabemos, no tiene la intención de resucitarlo. Pero no duda de que ciertos conceptos, que son ingrediente decisivo de nuestros conocimientos, no pueden formarse por comparación y abstracción a partir de impresiones sensibles, ya que estas operaciones mismas los presuponen. Estos conceptos se formarían por reflexión sobre la actividad del propio pensamiento, provocada por los datos de los sentidos. Con esta interpretación Kant no hace sino seguir el ejemplo de Leibniz, quien en sus *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano* había concedido a Locke que no hay nada en el entendimiento que no estuviese antes en los sentidos,

excepto el *entendimiento mismo,* es decir, el sistema de sus modos de operar.

Pero la cuestión verdaderamente decisiva concierne a los juicios a priori. ¿Existen siquiera? ¿Se puede establecer una verdad acerca de una cosa sin atender a los datos de los sentidos? Esta pregunta subraya una dificultad que está en la raíz de la ciencia metafísica. Sin embargo, es fácil dar ejemplos de juicios a priori, de verdades indubitables también para quien jamás ha entrado en relación con la cosa a que se refieren, y que puede no saber de ella más que lo que esas verdades dicen. Así, no hace falta conocer el nombre, ni la edad, ni la nacionalidad de un político para saber que si es miembro de un parlamento bicameral pertenece a una de las dos cámaras de ese parlamento. Y no necesito saber más sobre Pedro Pérez y Juan Juánez, para estar seguro que si aquél es mayor que éste, también nació antes que Luis, el hermano menor de Juan. La existencia de tales proposiciones válidas a priori demuestra incuestionablemente que ellas son posibles. Pero tienen nuestros ejemplos un aire de trivialidad que impide asimilarlos a las proposiciones de la metafísica, como "Dios existe" o "el alma no muere"[7]. Para circunscribir nuestra investigación a lo que verdaderamente nos importa, conviene clasificar los juicios en dos grupos, formado el uno por aquellas proposiciones más o menos triviales, del género de las que acabamos de citar, mientras se deja en el otro a las proposiciones que realmente enriquecen el caudal de nuestras informaciones y se intenta averiguar si entre estas últimas las hay también que puedan validarse a priori. A esta necesidad responde el distingo kantiano entre los juicios analíticos y los sintéticos, que ahora debemos comentar. Combinado con la clasificación ya establecida en juicios a priori y juicios empíricos o a posteriori, el distingo mencionado permite según Kant determinar el carácter preciso de los juicios en que ha de expresarse el conocimiento metafísico. Estos tendrían que ser a priori y a la vez sintéticos. De este modo nuestra investigación acerca de la posibilidad y los límites de este conocimiento puede concebirse como una investigación acerca de las condiciones que hacen posible los juicios sintéticos a priori. Esta manera de plantear el tema de la *Crítica de la razón pura* se insinúa fugazmente en la introducción a la primera edición de la obra; constituye en cambio la base de la exposición simplificada de los *Prolegómenos,* cuya presentación reaparece luego en la introducción muy modificada de la segunda edición de la Crítica, pero sin que el resto del libro haya sido adaptado a este nuevo planteamiento[8]. Su aparente claridad ha

hecho de él un planteamiento clásico, que reproducen todos los manuales; esta práctica sería inobjetable si el celebrado distingo entre juicios analíticos y sintéticos no estuviera viciado por cierta oscuridades o si por lo menos la *Crítica,* como los *Prolegómenos,* estuviese construida según un esquema basado en él.

Nuestros ejemplos de proposiciones triviales dan una primera impresión de lo que Kant quiere decir cuando habla de juicios "analíticos". Son analíticos todos aquellos juicios que se limitan a hacer explícita una noción que ya tenemos, que no expresan un enriquecimiento de la información con que contamos; Kant los llama por ello "juicios de explicación" (*Erläuterungsurteile*), oponiéndolos a los "juicios de ampliación" (*Erweiterungsurteile*), que también llama sintéticos[9]. Para que el distingo opere una dicotomía, debemos entender que los juicios sintéticos son aquellos que no son analíticos: no se limitarán, pues, a explicar lo que ya sabemos, sino ampliarán nuestro conocimiento, enriqueciendo nuestros conceptos al ponerlos en relación con otros no contenidos en ellos. Kant procura dar una expresión rigurosa a estas ideas en su definición de los juicios sintéticos y analíticos. "Los juicios analíticos no dicen nada en el predicado fuera de lo que ya estaba pensado efectivamente, aunque no en forma clara ni con el mismo grado de conciencia, en el concepto del sujeto". Los juicios sintéticos, en cambio, introducen en el predicado determinaciones no contenidas en el concepto del sujeto "y así incrementan mi conocimiento, al agregar algo a mi concepto"[10]. Contra esta definición se han elevado diversas objeciones. Ante todo, se señala que sólo puede aplicarse a los juicios que constan de sujeto y predicado, juicios que Kant llama "categóricos". Esta limitación es expresamente reconocida por Kant en la introducción a la *Crítica*; pero ello no elimina la objeción, pues el uso que se da luego al distingo supone que éste cubra la totalidad de los juicios[11]; la ciencia metafísica no comprende sólo juicios categóricos, sino además seguramente juicios hipotéticos y disyuntivos, y también juicios relacionales (como "Dios es mejor que el hombre"), que no pueden clasificarse en analíticos y sintéticos si adoptamos la definición propuesta; no bastaría, en consecuencia, determinar cómo son posibles los juicios sintéticos a priori para conocer las condiciones y límites de la ciencia metafísica[12]. Pero además hay juicios categóricos que, con arreglo a la definición citada, no podemos reputar analíticos y que, sin embargo, son puramente explicativos y triviales; como por ejemplo, "algunos números naturales no son números primos"; basta concebir la noción de

número natural para saber que algunos de ellos serán múltiples de otros números mayores que 1, pero no puede sostenerse que el predicado "número primo" esté excluido por la noción misma de "número natural". A estas acertadas objeciones de orden formal, se añaden otras, más radicales, pero menos defendibles. Se afirma que todo juicio es sintético, pues opera una síntesis de nociones que, para poderse unir, tienen que ser distintas y separadas. Se sostiene además que todo juicio es analítico, pues dice precisamente que el predicado está comprendido en el sujeto (si digo, "la mesa es verde" quiero decir justamente que el color verde está comprendido entre los caracteres de la mesa). La primera de estas críticas descansa en un juego de palabras; es indudable que todo juicio entraña un enlace de representaciones —tal dice, por lo demás, la propia definición kantiana del juicio[13]—, y es legítimo llamar a este enlace "síntesis"; pero esto todavía no implica que todo juicio sea "sintético" en el sentido de la definición de Kant; las nociones enlazadas en el juicio tienen que ser discernibles para que pueda hablarse de enlace, pero bien puede la una estar implicada en la otra; para desbaratar la objeción bastaría, pues, cambiar el nombre de los juicios que Kant ha llamado sintéticos, aunque se mantuviera el concepto; ella es en consecuencia puramente verbal. La segunda crítica no tiene en cuenta los términos exactos de la definición kantiana del juicio analítico; Kant decía que estos juicios no expresan en el predicado nada que no estuviese pensado ya en el *concepto del sujeto;* este concepto no debe confundirse con el objeto mismo mentado por él; es claro que todo juicio categórico válido expresa en el predicado sólo propiedades que efectivamente pertenecen al objeto mencionado en el sujeto (o que efectivamente *no* le pertenecen, si se trata de un juicio negativo); pero de ello no se desprende que estas propiedades estén implícitas en el concepto con que mentamos dicho objeto (o, en el caso del juicio negativo, contradigan este concepto)[14]. Esta discusión nos permite entender mejor el significado del distingo entre juicios categóricos analíticos y sintéticos; ambos tipos de juicio declaran, acerca de un objeto, una cualidad que le pertenece (el lector puede fácilmente adaptar nuestras fórmulas al caso del juicio negativo); pero el juicio sintético, al hacer esta declaración, enriquece además nuestro conocimiento del objeto de que habla, pues la cualidad que le atribuye no está contenida entre los caracteres propios del concepto con que pensamos ese objeto. En efecto, el concepto representa al objeto por ciertos rasgos o "notas" que deben bastar para identificarlo, pero que no suministran generalmente una

idea completa y adecuada de todo lo que el objeto es; el progreso hacia una representación adecuada del objeto se cumple con la formulación de juicios sintéticos válidos acerca de él; los juicios analíticos en cambio no hacen sino decir claramente lo que ya pensábamos del objeto y por esto, como dice Kant, explican nuestros conocimientos, pero no los amplían. Estas consideraciones nos permiten disponer de la objeción aducida, pero suscitan otra, una de las primeras que se elevaron contra el distingo de Kant: parecería que a medida que se perfeccionasen nuestros conceptos de las cosas los juicios que fueron sintéticos se irían volviendo analíticos, de modo que el distingo que Kant reputaba "clásico" sería puramente relativo y provisorio. Esta objeción es quizás la más grave de todas, pues hace depender la naturaleza sintética o analítica de los juicios de la representación que la persona que los formula tiene del objeto a que ellos se refieren; el límite entre ambas clases de juicio se torna así fluido e imprecisable, al punto de que parecería justificado desechar la clasificación. Con todo, tampoco esta objeción tan persuasiva puede en definitiva sostenerse. Dos juicios son idénticos cuando establecen idéntico enlace entre conceptos idénticos; son diferentes si hay una diferencia en los conceptos enlazados, aunque se los nombre con las mismas palabras y aunque mienten el mismo objeto. No cabe sostener, pues, que *un mismo juicio* se convierta de sintético en analítico al perfeccionarse el concepto que hace las veces de sujeto; al enriquecerse este concepto, deja de ser el que era, y no estamos ya en presencia del mismo juicio[15]. Podría decirse, eso sí, que estas modificaciones en los juicios que no se manifiestan necesariamente en el lenguaje con que se los expresa serán en muchos casos imperceptibles, resultando si no insostenible, en todo caso impracticable la clasificación de los juicios en analíticos y sintéticos. Habría, sin embargo, dos casos en que su aplicabilidad no admite dudas: cuando los conceptos envueltos han sido definidos con toda precisión y cuando se trata de conceptos inmutables, que ningún progreso del conocimiento puede perfeccionar. Es sabido que los juicios de la matemática se hallan en el primer caso. Según Kant, los de la metafísica están en el segundo, pues los conceptos a priori enlazados en ellos radican en los principios que rigen el ejercicio de nuestra facultad de conocer. Que estos principios son invariables es un supuesto que Kant ni siquiera insinúa que se pudiera poner en cuestión.

Podemos desechar, pues, las últimas tres objeciones, que amenazaban la viabilidad de la clasificación de los juicios en analíticos y sinté-

ticos; pero quedan siempre en pie las dos primeras, que nos obligan a buscar para ella una definición mejor. Para este propósito puede sernos útil la comprobación de un hecho curioso: Kant combina, como sabemos, dos clasificaciones de los juicios, la que estamos comentando y aquella otra que los divide en empíricos y a priori; según las definiciones propuestas por él, estas dos clasificaciones se establecen desde puntos de vista enteramente independientes, pues una se basa en la relación entre el predicado del juicio y el concepto del sujeto y la otra en la fuente que confiere al juicio su validez. Ahora bien, si se combinan dos dicotomías establecidas dentro de un mismo género de cosas desde puntos de vista independientes debería obtenerse normalmente una cuadripartición del género clasificado; así, cuando Aristóteles clasifica los juicios según la cantidad en universales y particulares y según la llamada "cualidad" en afirmativos y negativos y combina estas dos clasificaciones, llega a esa célebre división de los juicios en las cuatro clases que la lógica medieval designaba con las letras A, I, E, O. Pero la combinación de las dos dicotomías kantianas da como resultado una tripartición de los juicios: hay juicios analíticos a priori y juicios sintéticos empíricos y según Kant hay también juicios sintéticos a priori; pero sería absurdo hablar de juicios empíricos analíticos: si el predicado no hace sino explicar el concepto del sujeto, no es menester apelar a los datos de los sentidos para fundar la validez del juicio[16]. Este resultado es significativo y debe darnos la pista de la nueva definición que buscamos. En efecto, la combinación de dos dicotomías da una tricotomía, cuando aquéllas, aunque descansan en criterios diferentes, se establecen desde un mismo punto de vista. Así, si clasificamos a los hombres desde el punto de vista de la nacionalidad en franceses y no franceses y chilenos y no chilenos, y combinamos estas dos clasificaciones no obtenemos cuatro grupos, sino solamente tres. Esto nos lleva a concluir que, contra lo que parecía desprenderse de las definiciones de Kant, las dos clasificaciones de los juicios que él combina se hacen desde un mismo punto de vista, que no puede ser otro que el de la fuente de que el juicio obtiene su validez. Esta conclusión puede confirmarse aun sin salir de las definiciones kantianas. Ello es obvio en el caso de una de las clasificaciones: juicios empíricos son aquellos que cimentan su validez en la información suministrada por los datos de los sentidos; juicios a priori son los que no son empíricos. Pero la misma fórmula es aplicable a la otra clasificación: juicios analíticos son aquellos que cimentan su validez en la información suministrada por el concepto del sujeto; jui-

cios sintéticos son los que no son analíticos. Esta formulación nos permite entender inmediatamente por qué no puede haber juicios analíticos empíricos. Pero no elimina todas las objeciones que quedaron pendientes: la nueva definición sólo es aplicable a los juicios dotados de sujeto, esto es, a los juicios categóricos[17]. Pero no ha de ser difícil darle un alcance más general, en forma de satisfacer esta objeción. Atendamos a la oposición que hemos descubierto entre juicios empíricos y juicios analíticos. Aquéllos fundan su validez en los datos de los sentidos, fuera de la esfera de los conceptos. Estos últimos, en cambio, no salen de esta esfera; ello es claro en el caso de los juicios categóricos analíticos, únicos que cubre expresamente la definición de Kant: estos juicios se fundan como sabemos en el contenido explícito e implícito del concepto que hace las veces de sujeto. Pero algo semejante puede decirse de esas proposiciones triviales que adujimos como ejemplos cuando nos preparábamos para establecer el distingo entre juicios analíticos y sintéticos: para saber que vale el juicio hipotético "Si X es miembro de un parlamento bicameral, es miembro de una de sus dos cámaras", me basta conocer el sentido de los conceptos enlazados en él. Haremos justicia, pues, a la intención de Kant, si decimos que los juicios analíticos son aquellos cuya validez depende puramente de los conceptos que en ellos figuran, y juicios sintéticos aquellos cuya validez descansa en otra cosa. Esta es la idea que Gottlob Frege quiso formular con rigor diciendo que los juicios analíticos se fundan en definiciones y en las leyes de la lógica (éstas son necesarias para *inferir* el juicio de las definiciones de los conceptos envueltos en él) [18]. No cabe duda que todos los juicios que satisfagan la fórmula de Frege son analíticos en la intención de Kant; Frege ha suministrado por lo tanto un criterio preciso para establecer que un juicio es analítico. Pero es dudoso que todos los juicios que según la intención de Kant merecerían llamarse analíticos, puedan reducirse a la fórmula de Frege. Esta supone, para ser aplicable, que los conceptos envueltos en el juicio que se examina tengan definiciones conocidas; sólo así puede establecerse que el juicio se infiere éstas. Ahora bien, según Kant no puede darse una definición ni de los conceptos empíricos, ni de los conceptos metafísicos; de los primeros no, por cuanto están permanentemente expuestos a ser modificados o enriquecidos con el progreso de la experiencia; y tampoco de los segundos, porque, aunque están dados con el pensamiento mismo, su análisis es una empresa ardua y tal vez inagotable[19]. Por último, es seguro que los principios de la lógica conocidos por Kant, el principio

de identidad, el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido[20], no podrían ser tenidos, dentro de su filosofía, por juicios sintéticos; de serlo, tendría que tratarse de juicios sintéticos a priori, y la explicación que Kant da de cómo son posibles no es aplicable al caso de los principios de la lógica[21].

Por estas razones, creo que en un estudio acerca de Kant tenemos que renunciar a una definición rigurosa de juicio analítico (y sintético) y atenernos a la comprobación más general que habíamos hecho: la validez de los juicios que Kant llama analíticos puede certificarse sin salir de la órbita del pensamiento conceptual; la fuente de validez de un juicio sintético en cambio tiene que buscarse fuera de esta órbita. Esta caracterización permite entender muy bien el empleo que Kant da a esta clasificación de los juicios. Hace plausible asimismo la posición adoptada por los empiristas del siglo xx que identifican juicio analítico y juicio a priori, juicio sintético y juicio empírico[22]. En efecto, si la validez de un juicio no depende de las relaciones de significado entre los conceptos que enlaza ¿de qué otra cosa puede depender, excepto los datos de los sentidos? La noción misma de un juicio sintético a priori, de un conocimiento que no depende de puros conceptos, pero tampoco de impresiones sensoriales, parece a primera vista una paradoja inverosímil, o casi pudiéramos decir una representación vacía. Y sin embargo es obvio que una ciencia metafísica que no se limite a ser un tejido más o menos refinado de ficciones intelectuales, sino tenga aplicación a la realidad de las cosas, tendría que expresarse en juicios de esta clase. Los empiristas, como es sabido, concluyen de esto sin titubear que la metafísica no es posible —que no sólo no es posible como ciencia, sino ni aun como discurso razonable. Kant, en cambio, no piensa que la metafísica pueda despacharse tan livianamente. Convencido desde su juventud de que el pensamiento conceptual puro no es capaz por sí solo de conocer lo que existe —de modo que una ciencia real no puede constar exclusivamente de juicios analíticos—, conoce no obstante desde 1770 una fuente de saber que se distingue de las únicas dos que admite el empirismo: la intuición pura del tiempo y el espacio cae fuera de la órbita del puro pensamiento conceptual y no depende sin embargo de la afección de los sentidos. Este descubrimiento, como lo hemos venido anunciando, es la clave de la solución kantiana del problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori[23]. En la intuición pura del espacio y el tiempo descansa para Kant todo un género de juicios reconocidamente a priori, que según él, además son

sintéticos: las proposiciones de la ciencia matemática. Aunque rechaza la posición tradicional que da por asegurada la metafísica en razón de su analogía con la matemática y recalca la diferencia esencial entre estos dos géneros de saber, no ignora con todo esa analogía, que aplica eso sí más sutilmente, y que, según la exposición de los *Prolegómenos,* da la pista para resolver la cuestión de las condiciones y límites del conocimiento metafísico. De ahí la importancia que se atribuye en las discusiones acerca de la filosofía de Kant a la tesis, defendida por la corriente más poderosa de la filosofía contemporánea de las matemáticas, según la cual las proposiciones de esta ciencia son analíticas. Quienes adoptan esta posición aceptan que las matemáticas no son sino un juego combinatorio de conceptos facticios de la inteligencia humana, no sujeto a otra restricción que la que imponen los principios generales de la lógica[24]. La evidente aplicabilidad de las matemáticas a los objetos sensibles constituye un problema que, automáticamente resuelto en la doctrina de Kant, vuelve a planteársele a estos otros pensadores[25]. Por otra parte, para establecer el carácter analítico de las proposiciones de la matemática, estos autores, que adoptan la definición arriba citada de Gottlob Frege (los juicios analíticos se basan en definiciones y las leyes de la lógica), han tenido que incluir entre los principios de la lógica algunos que se salen bastante del marco de lo que tradicionalmente se concibe bajo este nombre[26]. En todo caso, cualquiera que sea el resultado a que conduzca una discusión detenida de este asunto (que ciertamente no podemos emprender aquí), no es probable que nos llevara de vuelta a las formulaciones simples y en cierto modo ingenuas de Kant; así por ejemplo, no cabe duda de que una igualdad como "$7 + 5 = 12$", que éste presenta con un paradigma de juicio sintético a priori, puede deducirse de las definiciones de los números citados y de la noción de suma, con arreglo a los principios ordinarios de inferencia[27] "$7 + 5 = 12$" es entonces una proposición analítica conforme a la fórmula de Frege, la cual según vimos es aceptable dentro del sistema kantiano, si no como definición general, al menos como criterio diagnóstico.

Esta conclusión compromete ciertamente la utilidad del distingo entre juicios analíticos y sintéticos como base para la presentación didáctica del tema de la *Crítica de la razón pura.* Vimos además que este distingo estaba expuesto a objeciones que no logramos disipar del todo. Por último, como dijimos, no constituye la base del planteamiento original del problema que la obra aspira a resolver, ni regula tampoco el desarrollo

de la misma (sí, en cambio, el de los *Prolegómenos*). Casi podría pensarse que cuando Kant destaca la pregunta "¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?" como una cuestión de que depende toda decisión sobre la posibilidad de una ciencia metafísica, no busca sino subrayar lo precario y difícil de esta posibilidad, que presupone una respuesta a esa pregunta paradójica. Vimos que sólo quien dispone, como fruto de investigaciones ajenas al tema que ahora debatimos, de la idea de una fuente de conocimientos distinta del puro pensamiento conceptual y de las impresiones de los sentidos, está en posición de valerse con provecho de la noción de juicio sintético a priori, sin encerrarse en un callejón sin salida. Kant ha encontrado una fuente así en la intuición pura, base según él de los juicios sintéticos a priori de la matemática. Señalamos que la matemática moderna no simpatiza con esta manera de ver: se sostiene que sus proposiciones son analíticas y se niega que descansen en una "intuición pura". Pero aunque ignorásemos estos pensamientos y nos atuviésemos únicamente a lo que dice Kant, la sola concepción de la intuición pura no bastaría para determinar la posibilidad y condiciones de validez de las proposiciones metafísicas, y no se ve cómo podría resolverse este problema con sólo meditar sobre la pregunta por los juicios sintéticos a priori. Esta sólo puede responderse desde una posición que Kant conquista al margen de ella, en su empeño por resolver una cuestión diferente, decisiva también para el problema del conocimiento metafísico: la cuestión de la referencia de la representación a su objeto. Esta cuestión, que Kant planteara por primera vez en la carta a Herz comentada al término del estudio anterior, es abordada y resuelta en la "Analítica de los conceptos" en la *Crítica de la razón pura;* y nos parece significativo que en la primera edición de esta obra, no obstante una alusión breve y episódica a los juicios analíticos y sintéticos en la introducción (destinada, aparentemente a estimular la curiosidad del lector enfrentándolo a la paradoja de los juicios sintéticos a priori), este distingo sólo viene a cobrar importancia *después* de la "Analítica de los conceptos", cuando Kant expone el meollo de su doctrina como "El principio supremo de todos los juicios sintéticos"[28]. La verdad es que la pregunta por los juicios sintéticos a priori y la referencia concomitante a las proposiciones matemáticas de este género probablemente han contribuido a iluminar y a persuadir a los lectores del siglo XVIII, pero que en el estado de cosas sumariamente esbozado en las páginas anteriores más bien confunden y ahuyentan al lector de hoy. Por esto me parece prudente que una exposición actual de la filosofía crítica de Kant deje de lado la cuestión de la posi-

bilidad de los juicios sintéticos a priori y aborde el tema de esa filosofía de una manera más próxima a la elegida originalmente por su autor.

2

Hemos visto con qué necesidad la doctrina de 1770 engendra el problema planteado en la carta a Herz de 21 de febrero de 1772[29]. Separa ella el conocimiento sensible del conocimiento intelectual, de tal modo que el empleo de la inteligencia en las ciencias empíricas se limita a un uso lógico, consistente en comparar y ordenar las presentaciones sensoriales. La ciencia metafísica en cambio debe dar al intelecto un uso puro, nada contaminado por las representaciones sensibles ni por aquellos principios del espacio y el tiempo cuya aplicación legítima ha quedado restringida a la esfera de la sensibilidad. El uso puro del entendimiento requiere conceptos a priori. Kant no puede admitir que éstos procedan de una revelación del cielo, pues al aceptar la intervención de principios sobrenaturales e injustificables en la base de la metafísica la privaría ya en su raíz misma del carácter científico que quiere asegurarle. Los conceptos a priori expresan las funciones y reglas del intelecto mismo, están dados con él y se conocen por reflexión sobre su modo de operar. Puestas las cosas de esta manera es inevitable preguntar ¿qué garantiza la aplicabilidad de estos conceptos a priori a entes que existen por sí mismos, independientemente de las operaciones del intelecto humano? Kant, con certero instinto, concibe en el acto este problema como un caso particular de otro más general: ¿qué confiere a la representación su referencia al objeto? En la carta a Marcus Herz señala como vimos que este problema no tiene dificultad cuando se trata de representaciones empíricas, pues ellas se fundan directa o indirectamente (según sean intuiciones o conceptos) en la presentación del objeto; surge en cambio con toda su urgencia tratándose de representaciones a priori, las cuales no pueden apoyarse en una presentación efectiva, necesariamente sensible, de su objeto. Para el caso de las intuiciones a priori el problema ha sido resuelto ya en la propia *Disertación* de 1770: nuestras representaciones de espacio y tiempo, aunque no se fundan en las impresiones que presentan a los objetos sensibles, son aplicables a todos estos objetos, por cuanto son los principios que hacen posible su presentación. Esta solución dará la pista para resolver el problema paralelo relativo a los conceptos a priori, pero sólo una vez que Kant haya revisado su optimismo inicial con respecto al caso de las representaciones empíricas: la solución kan-

tiana al problema fundamental del conocimiento metafísico consiste esencialmente en mostrar que los conceptos a priori tienen validez objetiva cuando ellos son conceptos de las operaciones intelectuales que confieren a las intuiciones sensibles su referencia a un objeto.

Conviene tomar conciencia del alcance del problema planteado por Kant. Pensemos en el ejemplo de Descartes y su intento de instaurar la ciencia metafísica. Procede al parecer con máxima cautela, poniendo en duda todo pretendido saber. La misma duda extrema permite asegurar una certeza inconmovible: yo que dudo existo y sé de mi existir y mi dudar. Esta certeza se extiende a todos los aspectos de la conciencia de sí, sus actos y contenidos, *como tales*. Llegado a este punto, Descartes olvida su cautela: la confianza conquistada en el saber acerca de sí, se extiende a los principios y exigencias de nuestro pensamiento, y no sólo, como sería legítimo, para los efectos de su aplicación en el dominio inmanente de la autoconciencia, sino también en su pretensión de valer para cuanto existe independientemente de ella. Que todo acto supone una sustancia actuante, que todo hecho requiere una causa a lo menos tan perfecta como él, son principios en que Descartes se apoya sin titubeos, sin otro título que la evidencia que exhiben a la conciencia de sí. La pregunta de Kant cuestiona radicalmente este procedimiento: ¿Qué garantiza la conformidad de las cosas con estas exigencias del pensamiento? Un mero recuento de casos empíricos que los confirmen no puede certificar la validez universal de estos principios. Y aunque valiesen para todas las cosas de la experiencia, ello no permitiría concluir nada acerca de las cosas como existen por sí mismas, a que pretende aplicarlos la especulación de Descartes. Kant ha descubierto en efecto que el rostro con que se nos muestran los objetos sensibles está íntimamente condicionado por los principios de nuestra sensibilidad, y este descubrimiento que quiso aprovechar para purificar y por esta vía consolidar el conocimiento metafísico, lo lleva a cuestionar su objetividad.

Una breve reflexión sobre el ejemplo aducido nos muestra que el problema de la carta a Herz tiene dos aspectos esenciales: hay que averiguar qué legitima la validez objetiva de los conceptos a priori, pero hay que determinar también cuáles son precisamente los conceptos así legitimados. Poco serviría saber que los conceptos a priori del entendimiento humano son aplicables a entes reales por tal razón y dentro de tales límites, si no sabemos cuáles son esos conceptos y quedamos expuestos a que cualquier ficción pretenda pasar por uno de ellos. Estas dos cuestiones de la justificación del empleo de conceptos a prio-

ri para el conocimiento de objetos reales (cuestión de la validez objetiva o "realidad objetiva" de estos conceptos) y de la determinación del número e identidad de los conceptos que así pueden emplearse, son la materia de que se ocupa la "Analítica de los conceptos" de la *Crítica de la razón pura*. Parecería que la respuesta a la cuestión enunciada primero debiera preceder al planteamiento de la otra, pues sólo una vez que conocemos el principio que justifica el uso objetivo de conceptos a priori en general disponemos de un criterio para identificar las nociones justificables por ese principio. Pero en la obra de Kant estas cuestiones se tratan en el orden inverso: primero busca establecer cuáles son los conceptos a priori primordiales o "troncales" (*Stammbegriffe*), de los cuales todos los demás tendrían que derivarse, y pretende haberlos hallado en su famosa tabla de las doce "categorías"; sólo entonces aborda la cuestión decisiva de la justificación del empleo de esas categorías en el conocimiento de la realidad, de que se ocupa la llamada "deducción trascendental" de las mismas. En el Prefacio a los *Prolegómenos* Kant nos cuenta que éste ha sido el orden en que de hecho planteó y solucionó estas cuestiones. Hume había puesto en duda la validez objetiva de una noción central de la metafísica, el concepto del enlace de causa y efecto. Kant quiso generalizar el problema de Hume y descubrió pronto que este concepto dista mucho de ser el único con que el entendimiento piensa a priori enlaces de las cosas. Habría ensayado entonces asegurarse de su número, y sólo una vez que hubo conseguido inventariarlos a partir de un principio único (en la tabla de categorías), habría emprendido la "deducción" (o sea la justificación de la validez objetiva) de estos conceptos, habiéndose cerciorado ya de que no procedían de la experiencia, sino que brotaban del entendimiento puro[30]. Los papeles póstumos de Kant confirman que él estuvo preocupado con el problema de la enumeración de los conceptos a priori primordiales antes de plantear siquiera, en la carta a Marcus Herz, la pregunta por su validez objetiva; se encuentran, en efecto, numerosos bosquejos de una lista de tales conceptos, algunos de los cuales tienen que datar de una fecha anterior a 1770, pues incluyen entre ellos al tiempo y al espacio[31]. En algún momento de la década del sesenta Kant ha abandonado pues su creencia anterior en que hay infinitos conceptos originarios, irreductibles a otros más primitivos, y convencido de que el número de las nociones primordiales es limitado, se ha puesto a la obra de inventariarlas[32]. Ignoramos las razones de este vuelco, pero es probable que Kant haya comprendido que si verdaderamente no

tuviese límites nuestra dotación de conceptos primordiales no sólo la metafísica, sino el conocimiento científico en general quedaría privado de un cimiento sólido. Pero aunque aceptemos que Kant abordó la cuestión del inventario antes de plantear la de la justificación o "deducción" de los conceptos inventariados, hay poderosas razones para pensar que sólo pudo resolver aquélla después que hubo descubierto la clave para la solución de ésta. Desde luego, como veremos en seguida, la lista de los conceptos puros primordiales (categorías) se basa en una cierta interpretación de la naturaleza y función de estos conceptos, a la que se llega en el curso de su justificación o deducción; sería raro que dicha interpretación hubiera sido descubierta por Kant antes de que encontrara la idea central de la deducción. Esta conjetura puede corroborarse con documentos. La colección de papeles póstumos conocida como el manuscrito de Duisburg contiene una hoja fechada, una carta de Bertram a Kant del 20 de mayo de 1775[33], en cuyo reverso Kant ha expuesto algunas de las ideas características de la deducción trascendental de las categorías; otras hojas del mismo manuscrito completan estas ideas, y su afinidad con la hoja fechada lleva a presumir que datan de aproximadamente la misma época[34]. Ahora bien, el texto de estas anotaciones hace pensar que Kant, al tiempo de redactarlas, o sea en el año 1775 ó 1776, aunque ya había descubierto la clave para una justificación de la validez objetiva de los conceptos primordiales del entendimiento, no estaba en posesión aún de la lista definitiva de estos conceptos; antes bien, serían las mismas ideas expuestas en el manuscrito de Duisburg las que, generalizadas, le permitirían establecer esa lista. Esta conclusión obtenida por Haering en su minucioso análisis del manuscrito de Duisburg y acogida por de Vleeschauwer en su gran comentario a la deducción transcendental confirma la tesis que dijimos se puede establecer por análisis directo de la propia *Crítica de la razón pura* y que desmiente al relato autobiográfico de Kant en el Prefacio de los *Prolegómenos:* El principio para el establecimiento de la tabla de las categorías (el llamado "Leitfaden" o "hilo conductor") presupone la doctrina de la deducción trascendental; de ahí la dificultad invencible con que tropieza el lector de la *Crítica* cuando debe enfrentar la exposición de aquél antes de haber estudiado ésta. En los próximos capítulos de este estudio procederemos a comentar la "Analítica de los conceptos" en el orden que nos parece más natural, a saber, empezando por la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, para continuar con la determinación de su inventario.

Conviene, en todo caso, que el lector tenga desde un comienzo una visión de conjunto de estas doctrinas, por lo cual damos a continuación un breve resumen de las mismas.

Kant las desarrolla en el contexto de las nociones básicas de la *Disertación* de 1770: El conocimiento humano procede de dos grandes fuentes, la sensibilidad y el entendimiento. Aquélla se define como nuestra capacidad de recibir representaciones ("la receptividad de las impresiones"), ésta como la facultad de conocer mediante esas representaciones un objeto ("espontaneidad de los conceptos"). La independencia entre sensibilidad y entendimiento en que tanto se insistía en la *Disertación* deja paso ahora a la idea de una colaboración estrecha —y necesaria— entre ambos: "Mediante la primera nos es *dado* un objeto, mediante el segundo el objeto es *pensado* en relación con aquella representación"[35]. Kant ha comprendido que la impresión sensible presenta el objeto, pero no *como objeto;* para que se cumpla este último requisito imprescindible para la efectividad del conocimiento, es preciso *entender* las impresiones como presentaciones de objetos, lo cual supone a su vez que se *piense,* se *conciba* el objeto que ellas presentan. La intuición de la sensibilidad y el concepto del entendimiento constituyen pues los elementos del conocer, "de suerte que ni los conceptos, sin una intuición que de algún modo les corresponda, ni la intuición sin conceptos pueden suministrar un conocimiento"[36]. Intuiciones y conceptos, agrega Kant, pueden ser puros o empíricos. "Son *empíricos* cuando contienen sensación. . .; *puros,* en cambio, cuando a la representación no se mezcla sensación alguna". Como es obvio "sólo intuiciones o conceptos puros son posibles a priori"[37].

Dijimos que el propósito de la deducción trascendental era justificar la aplicación a objetos reales de los conceptos a priori del entendimiento humano. Parece justo que esta investigación vaya precedida del conocimiento de cuáles son estos conceptos —si es que existen. Tal vez por ello Kant estimó oportuno exponer antes de ella la doctrina del "hilo conductor", que algunos comentaristas llaman la "deducción metafísica"[38] y que conduce a la fijación de la tabla de las categorías. Pero la deducción trascendental, tal como Kant efectivamente la desarrolla, no presupone en absoluto esta doctrina, bastando por sí sola para establecer la necesidad —y por ende la existencia— de conceptos a priori y proporcionando, al determinar su naturaleza y función dentro de la vida del conocimiento, la pista que Kant sigue en la llamada deducción metafísica. La justificación de la validez objetiva de los conceptos

a priori se efectúa, como arriba sugerimos, a partir de una generalización apropiada del problema de la referencia de la representación a su objeto. Kant, como sabemos, sostiene que un objeto sólo puede hacérsenos efectivamente presente a través de la afección de nuestros sentidos. Pero, como dijimos, no puede por esta vía presentarse *como objeto*. La conciencia afectada sabrá de las impresiones que modifican su estado, pero estas impresiones, múltiples, pasivamente recibidas, no pueden constituir por sí solas la conciencia de un objeto. Aun la mera ocurrencia de que los datos de los sentidos son presentaciones de cosas no puede ser sugerida por esos datos, puros ruidos, presiones, olores, estados térmicos, manchas de color. La idea de objeto no puede ser un aporte de los sentidos a la conciencia sino una iniciativa de la conciencia que unifica y ordena los datos de la sensibilidad. En su intento de precisar el sentido y función de esa idea, Kant descubre que el objeto —para nosotros— no es sino la unidad a que la conciencia refiere los datos de los sentidos, en otras palabras, el término o correlato de nuestra actividad de unificación; esta actividad unificadora, a su vez, resulta ser indispensable para que la multiplicidad aportada por los sentidos se incorpore en ese sistema de percepciones enlazadas que llamamos la experiencia. Veremos que, para cumplir su papel, la actividad unificadora de la conciencia tiene que efectuarse según reglas estables. La posibilidad de la experiencia supone pues una actividad que enlaza conforme a ciertas reglas los datos de los sentidos y los refiere a la unidad de un objeto. Toda presentación sensorial de un objeto puede hacerlo presente en virtud de que es referida a él por esta actividad enlazadora; en virtud de ésta llega pues a haber algo así como un objeto sensorialmente presentado para nosotros, o, como dicen habitualmente los tratados de filosofía, tal objeto llega a *constituirse*. Las reglas de la actividad enlazadora de la conciencia son reglas de la constitución del objeto del conocimiento empírico; los conceptos de estas reglas de enlace, son conceptos de los modos como los datos sensoriales son referidos a su objeto, conceptos de las distintas formas de unidad que la multiplicidad sensible adquiere en él. Como todo objeto empírico es constituido conforme a esas reglas, estos conceptos son universalmente aplicables a tales objetos, son conceptos de los modos universales de unidad del objeto empírico, o, lo que es lo mismo, conceptos de aquello en virtud de lo cual es objeto, conceptos de la objetividad empírica como tal. Los conceptos de que hablamos no pueden proceder de la experiencia, pues la posibilidad de ésta depende de ellos.

Son pues conceptos a priori, y la meditación bosquejada demostraría la necesidad de conceptos a priori para que existan conocimientos empíricos, así como la aplicabilidad universal de dichos conceptos a los objetos de este género de conocimientos. Ella establece además cuál es la función de estos conceptos en la constitución del objeto del conocimiento empírico: regulan los actos que unifican los datos de los sentidos refiriéndolos a la unidad del objeto. El acto de la mente en virtud del cual una multiplicidad de representaciones es referida a una unidad es el acto de juicio[39]. Los conceptos a priori cuya aplicación a los objetos empíricos queda justificada de esta manera, serían pues conceptos de los diversos modos como el acto de juicio introduce unidad en lo múltiple, conceptos de las diversas "funciones de la unidad en los juicios"[40].

Esta es la idea rectora de la llamada "deducción metafísica", o sea, de la reflexión conducente a descubrir la lista completa de los conceptos a priori (primordiales) objetivamente válidos. Para formar esta lista bastaría tener una tabla completa de los tipos de enlace que el juicio introduce en las representaciones sobre las que se ejerce, y Kant cree encontrar las bases para dicha tabla en las clasificaciones de los juicios propuestas por la lógica tradicional. No podríamos decir más sobre esta importante doctrina de Kant, sin vernos envueltos en seguida en las discusiones que ha suscitado casi desde la hora de su publicación. Quede pues su explicación detallada para el capítulo reservado al efecto. Por ahora, debemos retener lo que va dicho sobre el problema a que responde y el carácter de la solución que le da. Se trata de hacer un inventario completo de los conceptos a priori objetivamente válidos. Kant se limita a buscar la lista de los conceptos primordiales, esto es, irreductibles a otros, pues con ella como base puede completarse luego la lista de los que derivan de éstos, por combinación, etc. Para asegurar que la lista sea completa hay que establecerla a partir de un principio. Ofrece tal principio nuestro conocimiento de la naturaleza y función de los conceptos a priori. Este conocimiento se ha obtenido, como vimos, en el curso de la deducción trascendental de los conceptos a priori, es decir, de la investigación encaminada a justificar la aplicación de tales conceptos a objetos. Esta investigación exhibe la intervención en la constitución del objeto del conocimiento empírico, de actos gobernados por reglas cuyos conceptos tienen que ser a priori. Estos son actos de introducir unidad en la multiplicidad sensible, de modo que ellos son o envuelven actos de juicio. Los conceptos de las reglas que

los gobiernan son pues conceptos de los tipos de unidad que establecen los juicios, y una clasificación exhaustiva de los juicios desde este punto de vista tiene que proporcionar el inventario completo que buscamos. A cada clase de juicio distinguida según el modo de unidad que establece, corresponderá un concepto a priori primordial objetivamente válido. A estos conceptos a priori primordiales Kant los llama *categorías.*

3

Kant dice que su "analítica de los conceptos" no es, como el nombre podría hacer esperar, una descomposición del contenido de los conceptos que se presenten, con el fin de volverlos más nítidos, sino "la hasta ahora rara vez intentada *descomposición de la misma facultad del entendimiento*"[41]. Esta manera de caracterizar la investigación de que queremos ocuparnos nos pone ante dos grupos de problemas previos. Uno se refiere a la naturaleza y método de la investigación que Kant lleva a cabo: ¿se trata de una investigación de psicología?, ¿o diremos que es una investigación de lógica? Y ¿cuál es su método?, ¿procede por observación empírica o por construcción o priori? El otro grupo de problemas aludido concierne a los supuestos conceptuales de la investigación emprendida. Ya la sola descripción del propósito de una "analítica de los conceptos" emplea nociones que son todo menos transparentes: ¿qué es la "facultad de entendimiento"?, ¿qué lugar le corresponde en un sistema de las facultades humanas? Y sobre todo ¿qué significado debemos atribuir al término básico "facultad"? Una respuesta a este segundo grupo de preguntas no puede ser del todo independiente de la que demos al primero. Comenzamos pues, por él.

La "Analítica de los conceptos" no puede ser una investigación empírica, pues si lo fuera no estaría en condiciones de resolver las dos cuestiones que constituyen su tarea propia: cuáles son todos los conceptos a priori primordiales del conocimiento humano y cómo se justifica su aplicación a entes reales. Kant previene expresamente contra el intento de buscar empíricamente una respuesta a estas cuestiones. Es posible, sin duda, examinar el ejercicio efectivo del entendimiento en la experiencia y pensar bajo diversos conceptos las distintas funciones que exhibe; mientras más dure nuestro examen y más agudo sea, más completa resultará la lista de estos conceptos. Pero si la investigación se desarrolla de esta manera, nunca podremos estar seguros

de que ha sido completada. Los conceptos así descubiertos, a medida que las circunstancias lo permiten, no presentan ningún orden ni unidad sistemática, aun cuando se los agrupe, con algún método, según sus afinidades, o su grado de complejidad o simplicidad. Por ello, Kant estima necesario para lograr el inventario completo de los conceptos a priori primordiales que se disponga de un principio único, que permita asignar a cada uno de estos conceptos su lugar en un esquema sistemático previo y certificar así cuando su tabla está completa[42]. En cuanto a la justificación o "deducción" del empleo de estos conceptos en el conocimiento de objetos, es claro que no puede lograrse por vía empírica, investigando, por ejemplo, cuándo y cómo surgen en la vida mental, o qué casos particulares confirman su aplicabilidad. Cualquiera que sea su origen, no puede él garantizarnos su validez objetiva universal, ni podemos cerciorarnos de ella porque aquí o allá se exhibe un objeto al cual parecen aplicables. La deducción, dice Kant, siguiendo en esto el vocabulario jurídico de su tiempo, concierne la cuestión de derecho, no la cuestión de hecho. Y el derecho de los conceptos a priori a ser aplicados en el conocimiento de cosas no puede probarse invocando el hecho de que en cierto número, forzosamente finito, de casos particulares efectivamente se los aplica. "Entre los variados conceptos que forman el sumamente complejo tejido del conocimiento humano, hay algunos destinados a un empleo puramente a priori, con entera independencia de toda experiencia; y su derecho a ser empleados así requiere siempre una deducción. Pues ya que las pruebas empíricas no bastan para justificar esta clase de empleo, tenemos que afrontar el problema de cómo estos conceptos pueden referirse a objetos que no obtienen de ninguna experiencia". "La explicación de la manera cómo los conceptos pueden referirse así a priori a objetos la llamo —escribe Kant— su deducción trascendental; y distingo de ella una deducción empírica que muestra la manera como un concepto es adquirido a través de la experiencia y de la reflexión sobre la experiencia, y que por lo tanto no concierne su legitimidad, sino sólo el modo como se origina de hecho"[43]. Una tal "deducción empírica" —que en rigor no debiera llamarse así, conforme a la acepción jurídica en que Kant emplea el vocablo— ha sido ensayada por Locke para todas las nociones básicas del pensamiento humano. Sus estudios han sido en general valiosos, pero como intento de justificar el empleo objetivo de los conceptos a priori, o sea, de "deducirlos", son "completamente inútiles"

y suponen una incomprensión "de la muy peculiar naturaleza de este género de conocimientos"[44].

Por estas razones no podemos entender que la "analítica de los conceptos" sea una investigación de psicología empírica, aunque algunos pasajes suyos luzcan esta apariencia. Examinaremos más tarde qué interpretación hay que dar a tales pasajes y comprobaremos si es efectivo, como se ha dicho, que en ellos la *Crítica* de Kant adopta una orientación "psicologista". Lo dicho debe bastar para ver que tal pretendido psicologismo no es compatible ni con las metas que la analítica de los conceptos se propone ni con las declaraciones expresas de Kant acerca del método que hay que seguir para alcanzarlas. Por otra parte, parece natural que una "descomposición de la facultad del entendimiento" humano sea un capítulo de la ciencia psicológica. Si no puede serlo de la psicología empírica, ¿lo será entonces de la psicología racional? Recordemos que esta disciplina pretende ofrecer un conocimiento a priori de la naturaleza y atributos de los espíritus y en especial del alma humana. Quiere pasar por una ciencia apriorística sobre un cierto género de entes, y constituye por esto una rama de la metafísica especial. Pero la analítica de los conceptos está destinada a resolver dos grandes cuestiones previas a la constitución efectiva de una ciencia metafísica, y mientras no se hayan resuelto estas cuestiones todas las ramas de esta ciencia permanecen suspendidas[45] y en tela de juicio. Atribuir a una de estas ramas la investigación acerca de esas cuestiones previas conferiría a la obra crítica de Kant un notorio carácter circular; el círculo sería tanto más vicioso cuanto que una consecuencia de la "Analítica de los conceptos" es la destrucción de toda pretención científica de la psicología racional: no cabe conocer a priori los espíritus, pues ellos no son objeto de una experiencia posible.

Toda esta discusión sobre si la analítica de los conceptos es o no parte de la psicología empírica o de la psicología racional puede parecer ociosa a la luz del hecho de que Kant la incluye en una división de su obra que lleva el nombre de otra venerable rama del saber. La "Analítica de los conceptos" es en efecto la primera de las dos partes de lo que Kant llama la "Analítica trascendental" que junto con la "Dialéctica trascendental" forman una disciplina denominada "Lógica trascendental". Puesto que la lógica tradicionalmente ha sido la ciencia del pensamiento, y el entendimiento es la facultad de pensar, no es tan inusitado que "la descomposición de la facultad del entendimiento" interese a la lógica. Por otra parte, es claro que si esta "facultad" se con-

cibe como una aptitud o disposición del alma humana, la lógica que se ocupe de ella caerá bajo la tuición de la psicología. Nuestra discusión anterior impide que aceptemos este resultado. Ello nos llevará luego a revisar la interpretación del concepto kantiano de "facultad", cuyo empleo en la propia crítica y cimentación de la posibilidad de un conocimiento metafísico nos prohibe entenderlo en un sentido psicológico, empírico o a priori. La "lógica" de que forma parte la analítica de los conceptos no es, pues una dependencia de la psicología. Pero tampoco es una rama de la lógica ordinaria, la llamada lógica formal. Kant la distingue de ésta apellidándola "trascendental". En nuestro primer estudio comentamos el origen de este término y los significados que adopta en los escritos de Kant. El pasaje en que Kant introduce la noción de una lógica trascendental y la contrasta con la lógica corriente, contiene una de las definiciones más precisas de este término en su acepción final y propiamente kantiana. "Trascendental" no es cualquier conocimiento a priori, sino aquel "en virtud del cual sabemos qué y cómo ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son aplicados o son posibles puramente a priori". El conocimiento trascendental concierne, pues "la posibilidad del conocimiento o su empleo a priori"[46]. Esta definición hace ver la necesidad de una "lógica trascendental" y su diferencia de la lógica ordinaria. Esta última es según Kant la ciencia de las reglas del entendimiento en general, y no tiene en cuenta el contenido y naturaleza de sus conceptos, sean ellos empíricos o a priori. Una lógica trascendental en cambio, por lo que venimos de ver, se ocuparía de las leyes del entendimiento sólo en cuanto éste es capaz de pensar a priori, contendría, pues, "sólo las reglas del pensamiento puro de un objeto, excluyendo todos aquellos conocimientos que tienen contenido empírico"[47]. La constitución de la disciplina así concebida se vuelve inevitable si existen conceptos que se refieran a priori a sus objetos. Pero en la obra de Kant, la demostración de que tales conceptos existen es la principal tarea de una lógica trascendental, que ésta debe abordar en la primera sección de su primera parte, la "Analítica de los conceptos". Por esto introduce la noción de la lógica trascendental como la pura idea de una ciencia, que conquistará su realidad si cumple con éxito esa primera tarea. "En la expectativa, pues, de que quizás pueda haber conceptos que se refieran a priori a objetos, no como intuiciones puras o sensibles, sino únicamente como actos del pensamiento puro, conceptos, por tanto, que no son de origen empírico ni estético, anticipamos la idea de una ciencia del conocimiento puro del en-

tendimiento y de la razón, mediante el cual pensamos objetos enteramente a priori. Tal ciencia, que determinaría el origen, la extensión y la validez objetiva de tales conocimientos, tendría que llamarse *lógica trascendental,* porque se ocupa únicamente de las leyes del entendimiento y la razón, pero sólo en cuanto se refieren a priori a objetos, y no, como la lógica general, a conocimientos empíricos y racionales puros, sin distinción"[48].

En todo caso, la lógica trascendental, lo mismo que la lógica ordinaria, tiene que ser una ciencia a priori. Nadie como Kant ha defendido la aprioridad y autonomía de la lógica; deben eliminarse de ella todas esas observaciones psicológicas sobre los modos de evitar el error, que solían incluirse en los manuales de la época, y que Kant relega a lo que llama "lógica aplicada". Una lógica general pura debe hacer abstracción de todas las condiciones empíricas bajo las cuales se ejerce el entendimiento, "por ejemplo, de la influencia de los sentidos, del juego de la imaginación, de las leyes de la memoria, del poder del hábito, la inclinación, etc."; "una lógica general, pero pura tiene que ver con puros principios a priori y es un *canon del entendimiento* y de la razón, pero sólo en lo que concierne al aspecto formal de su empleo, cualquiera que sea su contenido (empírico o trascendental)"[49]. "Como lógica pura no tiene principios empíricos, por tanto no obtiene nada (como se ha creído a veces) de la psicología, la cual no ejerce ninguna influencia sobre el canon del entendimiento. Es una doctrina demostrada y todo en ella debe estar asegurado completamente a priori"[50].

La aprioridad de la lógica no es más que una consecuencia de su autonomía, que no hace sino reflejar la autonomía del pensamiento mismo. Esta a su vez es una condición necesaria para que el pensamiento pueda cerciorarse de su propia verdad. "Para juzgar con universalidad y objetividad y apodícticamente, la razón tiene que estar libre de factores subjetivamente determinantes; pues si la determinaran, el juicio sería como éstos contingente, dependiendo de las causas subjetivas de ellos. Así, pues, la razón es a priori consciente de su libertad en los juicios objetivos necesarios, esto es, de que sólo la referencia al objeto es el fundamento de ellos"[51]. Pero esta autonomía del pensamiento que se refleja en la disciplina que sistematiza las leyes formales universales de sus actos, tiene que transferirse con tanta más razón a la doctrina de su uso a priori; ésta, la lógica trascendental, trata precisamente de aquel aspecto del ejercicio del pensamiento en que se manifiesta en forma eminente su autonomía, aspecto que no podría existir sin ésta y que no

puede faltar si ella es efectiva. La tesis de la reflexión 5413 recién citada reaparece por esto en la reflexión 5441 referida expresamente al conocimiento a priori: "Sólo el entendimiento (y la voluntad, en cuanto puede ser determinada por el entendimiento) es libre y una pura autoactividad, que no es determinada por nada fuera de ella misma. *Sin esta espontaneidad inmutable no conoceríamos nada a priori,* pues estaríamos determinados a todo, y nuestros pensamientos mismos estarían sujetos a leyes empíricas"[52]. La lógica trascendental o doctrina de las leyes de esta "espontaneidad inmutable" capaz de concebir a priori, tiene que ser también ella una disciplina apriórica, independiente de toda otra rama del saber, de las empíricas porque no podrían fundar su aprioridad, de las aprióricas porque ella misma es la llamada a fundamentarlas.

La manera como hemos justificado el carácter a priori de la Lógica trascendental y, con ello, de esa división suya que es la Analítica de los conceptos, nos ayuda a entender mejor el sentido de su tarea y el método de que Kant se vale para cumplirla. Consideremos sólo el método de la deducción trascendental, ya que ella según vimos, da la clave para la llamada "deducción metafísica" y la operación que permite completar esta última, la apelación a la tabla de los juicios de la lógica ordinaria, es, cuando menos, de una legitimidad discutible. En verdad, sólo un estudio detenido de la deducción trascendental puede darnos una idea precisa de su método; pero conviene tener de éste una idea general antes de abordar dicho estudio en el próximo capítulo. La ocurrencia genial de Kant ha consistido, como vimos, en justificar la validez objetiva de conceptos a priori exhibiendo como participan necesariamente en la aprehensión de los datos sensibles como presentaciones de objetos, o sea, en la constitución del objeto empírico. Si no cuestionamos el hecho y por ende la posibilidad del conocimiento empírico podremos certificar la existencia de conceptos a priori y su validez dentro de los límites de la citada posibilidad. La deducción trascendental, como la dialéctica platónica[53], parte del hecho dado y aceptado para ascender a las condiciones que lo posibilitan. Sin embargo, no se trata aquí de construir una hipótesis que dé cuenta de un efecto conocido que queremos explicarnos. Lo característico de la deducción trascendental, que la distingue de los procedimientos puestos en obra por algunos pensadores postkantianos para resolver supuestamente mejor el mismo problema, es que su marcha no genera nociones facticias, diseñadas ad hoc para allanar contradicciones o colmar lagunas ostensi-

bles en el terreno de que se parte a lo largo del camino que se sigue; la deducción trascendental descubre sólo representaciones que aparecen como conocidas desde siempre, pero que ahora se precisan y encuentran su lugar y su función en el concierto de las otras; aquí, como en la filosofía heredada, se habla de concepto y de juicio, del yo, del objeto, pero el curso mismo de la meditación y sus exigencias permiten esclarecer por fin el sentido de estos términos. Partiendo de la condición más general de una representación sensible —vale decir, que sea temporal— y del requisito más elemental para que se haga consciente —a saber, la unidad de sus elementos, la cual supone a la vez la unificabilidad de los mismos—, la deducción trascendental nos lleva a establecer que la conciencia de sí es el fundamento de toda conciencia de objeto, y que ésta es una manifestación necesaria de la conciencia de sí. Esta conciencia de sí, que la reflexión nos revela, está envuelta en la posibilidad misma de nuestro punto de partida; tuvo pues que estar dada ya desde el comienzo de nuestro camino, y éste se nos aparece entonces como nada más que el proceso por el cual la conciencia de sí hace explícita para sí su propia articulación interna. Este carácter de la deducción trascendental da origen a ese como aire de observación introspectiva que asume en algunos pasajes y ha engendrado la creencia de que podría tratarse de una investigación de psicología empírica. Pero la deducción trascendental no es, como la psicología introspectiva, un simple tomar nota de hechos de conciencia; aunque implicadas en cada acto efectivo de pensar, las estructuras que ella hace explícitas constituyen, como hemos dicho, la *posibilidad* del pensamiento; porque el pensamiento en su ejercicio efectivo supone una conciencia de su propia posibilidad, dicha conciencia puede cristalizar en la doctrina que Kant bautiza "lógica trascendental". Como explicitación de una conciencia de *posibilidades,* dicha doctrina no es empírica, sino a priori; no tiene que esperar los hechos a que se refiere, porque cada uno de éstos no podrá menos que actualizarlas. Como cada acto del entendimiento implica su posibilidad y remite a ella, puede tomarse pie en él para desarrollar la deducción trascendental; pero ésta no es introspección que consigne meramente el contenido de hecho de ese acto, sino toma de conciencia de las condiciones a priori envueltas en él.

La deducción trascendental descansa, pues, en la autoconciencia de las posibilidades del espíritu, que se ocupa de hacer transparentes en su mutuo condicionamiento. Continúa así la empresa iniciada con la llamada "exposición metafísica" del espacio y el tiempo. Hemos interpre-

tado esta empresa como una ejecución del programa de reforma de la metafísica anunciado en 1764, en el escrito *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral.* Ahora podemos entender mejor la confusión en que incurrió Kant en su primer anuncio de este programa. Dijo allí que la metafísica debía basarse en "una segura experiencia interna, es decir, en una conciencia inmediata y evidente"[54]. Nuestro estudio de la exposición metafísica del espacio y el tiempo y nuestra descripción sumaria del método de la deducción trascendental nos han mostrado que Kant apoya en una "conciencia inmediata y evidente" las piezas decisivas de su nueva fundamentación de la metafísica, pero esta conciencia no constituye lo que propiamente cabe llamar una experiencia. La experiencia interna es un conocimiento de los estados efectivos de la mente, pero Kant apela a la autoconciencia de sus posibilidades. Su gran descubrimiento ha sido, como vimos al hablar del espacio y el tiempo, que cada actualización parcial de una de estas posibilidades implica una conciencia de ella en su unitaria totalidad. En esta conciencia afinca Kant sus investigaciones: obviamente no se trata de una conciencia empírica, aunque va envuelta en cada experiencia. Faltaría evidenciar la efectividad de tal conciencia; me parece que lo hemos logrado en el caso del espacio y el tiempo y tocaría a la propia deducción trascendental hecerlo en el caso más general que le interesa. De todos modos, aquí como allá, la conciencia misma tiene que ser su propio testigo, no pudiendo apelarse a una instancia anterior que la certifique.

Hemos sugerido que podía verse un carácter distintivo de la vida del espíritu en esta peculiaridad de la conciencia, en virtud de la cual ella comprende cada uno de sus actos o estados efectivos como la realización de una posibilidad suya universal. Esta sugestión se aclarará y confirmará si podemos utilizar esta peculiaridad de la conciencia para dar una interpretación aceptable al concepto kantiano de facultad (*Vermögen*). Este concepto procede de la ontología tradicional. "Toda sustancia existente actúa" —escribe Baumgarten en su compendio de metafísica—, "tiene por lo tanto la posibilidad de actuar o *facultad* (potencia activa, fuerza); si la sustancia padece, tiene la posibilidad de padecer, esto es (la potencia pasiva, la capacidad) la *receptividad*"[55]. En varias notas al margen de su ejemplar del libro de Baumgarten, Kant rechaza la identificación de facultad y fuerza. "Facultad y fuerza, potentia actus. La fuerza actúa, la facultad no"[56]. "La facultad es la posibilidad interna de una fuerza"[57]. "La sustancia, en cuanto contiene la razón su-

ficiente de un accidente determinado, actúa; en cuanto contiene la razón de accidentes en general, posee una fuerza. Esta es o internamente suficiente o insuficiente; en este último caso es meramente una facultad"[58]. La enmienda a Baumgarten no afecta en todo caso la esencia de la definición ontológica de *facultad,* su radicación en una sustancia. Es claro que todavía en la *Disertación,* si se habla de una facultad de pensar, se entiende que se trata de virtualidades ínsitas en el alma o sustancia espiritual[59]. En cuanto al distingo que hemos visto hacer a Baumgarten entre *facultad* o posibilidad de actuar y *receptividad* o posibilidad de padecer, con arreglo al cual no podríamos hablar de una *facultad* de intuición sensible, Kant lo respeta no solamente en la *Disertación,* sino también en la *Crítica,* y hasta lo reproduce claramente en un escrito de sus últimos años, la *Antropología en sentido pragmático.* Escribe aquí: "En lo que respecta al estado de las representaciones, mi mente (*Gemüt*) es *activa* y muestra *facultad* (*Vermögen*) o es *pasiva* y *consiste en receptividad* (*Empfänglichkeit*)"[60]. Sin embargo, no obstante la manifiesta voluntad de Kant de retener el distingo tradicional, que oponía la facultad activa, a la receptividad o capacidad pasiva, una y otra vez se le escapan frases de la pluma en que "facultad" es equiparado a "capacidad" o en que se habla de una "facultad sensible"[61]. ¿Atribuiremos estos pasajes a un descuido de Kant, veremos en ellos nuevos ejemplos de su tan comentada irresponsabilidad terminológica? ¿O concluiremos que la marcha de su pensamiento lo ha llevado a una situación en que el citado distingo ya no puede sostenerse, no siendo viable entender el concepto de facultad de manera que excluya de su esfera la capacidad humana de intuición sensible? La primera alternativa es, sin duda, la más fácil: imputar las dificultades de un texto a defectos de redacción es un seguro método para ahorrarse complicaciones. Si nos inclinamos, no obstante, a la segunda, no es por un prurito de creárnoslas, sino porque creemos que en el pensamiento de Kant ha tenido que producirse un cambio en el sentido mismo del concepto de facultad, desde que el planteamiento del problema crítico lo hizo inutilizable en su antigua acepción de posibilidad de actuar de una sustancia. En efecto, si, digamos, la Analítica de los conceptos, cuando se presenta como "descomposición de la *facultad* del entendimiento", concibiera este término en el referido significado tradicional, se estaría definiendo a sí misma desde la partida como un capítulo de la ciencia que se ocupa de la sustancia a que tal facultad pertenece, o sea, de la psicología racional. Vimos que esta interpretación es inaceptable por dos

razones: porque la psicología racional está en tela de juicio, con toda la metafísica, hasta que la Analítica de los conceptos cumpla su tarea, y porque, ejecutada ésta, se llegará a la conclusión de que la psicología racional no es posible como ciencia. Es claro, por lo demás, que "sustancia" y "acción de una sustancia" son conceptos ontológicos a priori, de esos que la Analítica de los conceptos está llamada a justificar. ¿Cómo podría entonces tomarlos como base para la realización de su propia empresa?[62]. Nuestra cita de la *Antropología* es reveladora; en ese pasaje, que parece a primera vista una paráfrasis de las definiciones de *facultad* y *receptividad* dadas por Baumgarten, Kant se cuida de referir estos conceptos a una sustancia; la actividad y pasividad en el estado de las representaciones y la facultad y receptividad que exhiben no pertenecen al alma, como habría dicho Baumgarten, sino al *Gemüt* (ánimo, mente), término neutro que Kant utiliza para evitar precisamente los compromisos metafísicos que envuelve la mención de una sustancia. "Se entiende por *Gemüt* —había escrito a Sömmering el 10 de agosto de 1795— sólo la *facultad* (*animus*) que combina las representaciones dadas y opera la unidad de la apercepción empírica, no la sustancia (*anima*) en su naturaleza enteramente diversa de la materia, de la cual se hace abstracción, con lo que se gana que cuando hablamos del sujeto pensante no necesitamos penetrar en la metafísica"[63].

Pero, si no nos es lícito entender el concepto crítico de facultad en su acepción ontológica tradicional ¿cómo hemos de entenderlo? El término se utiliza para designar grupos de posibilidades de la vida mental, así la posibilidad de pensar conceptualmente es referida a la facultad del entendimiento, la posibilidad de figurar objetos ausentes a la facultad de la imaginación. En general, se trata de posibilidades de acción, que encuentran su contrapartida en posibilidades de pasión referidas a una receptividad o capacidad. En sus últimos escritos, Kant tiende, como hemos dicho, a no ser tan estricto en la separación de estos vocablos, y a referir a una "facultad" también las posibilidades de este último género. En todo caso, lo esencial es esto: las acciones y pasiones de que se habla no pueden ya entenderse desde una sustancia que las ejerza o las padezca, pues el conocimiento de tal sustancia en la base de la vida mental primero es puesto en cuestión y luego vedado. Es menester entonces que las acciones y pasiones aludidas se conozcan por sí mismas, que se hagan manifiestas como tales en la vida de la conciencia. Ahora bien, es obvio que los términos acción y pasión, actividad y pasividad, pueden y suelen emplearse para distinguir procesos

conscientes, cuyo carácter es inmediatamente discernible; diremos sin titubear que es pasiva la conciencia de un olor o de un ruido sentidos, activa en cambio la conciencia de multiplicar mentalmente o de hacer una pregunta. Podemos definir la facultad y la receptividad como la posibilidad de estos diversos géneros de conciencia; dicha posibilidad está dada, sin duda, si existen actualizaciones suyas. De este modo, no necesitamos referir la facultad a una sustancia en que esté radicada, pues la comprendemos directamente desde los hechos de conciencia en que se manifiesta. La facultad viene a ser entonces una duplicación ideal de los actos en que se ejerce, o en otras palabars, un término cómodo para designar de un modo unitario la pluralidad de esos actos. Conviene recordar que Platón ha definido así la noción de δύναμις, antecedente directo del término latino *facultas.* "Diremos que las δύναμεις, son ese género de entes, con los que podemos lo que podemos, y lo mismo cualquier otra cosa que pueda algo... En las δύναμεις considero sólo aquello para lo cual están y lo que efectúan, y en ello me baso para dar su nombre a cada una, y a la que está dispuesta para lo mismo y efectúa lo mismo la llamo la misma, y a la que está dispuesta para otra cosa y efectúa otra cosa, la llamo otra"[64]. Kant hace consideraciones análogas sobre el concepto de *Grundkraft* o "fuerza fundamental", a que la ciencia natural física y psicológica de la época acostumbrada a referir los procesos activos de un mismo género. "De una *Grundkraft* (dado que no la conocemos más que por la relación de una causa a su efecto) no podemos dar otro concepto ni hallar otro nombre, que el que se toma del efecto y expresa justamente sólo esta relación"[65]. El concepto platónico de una δύναμις o el kantiano de una *Grundkraft,* definidos como principios de posibilidades de efectos empíricos, identificables por sus manifestaciones de hecho, son, sin duda, conceptos empíricos, formados por comparación, reflexión y abstracción ejercidas sobre estos efectos que se quiere remitir a la δύναμις o *Grundkraft* en cuestión. Si el concepto crítico de facultad fuese sinónimo o afín a éstos, no podría ponerse en la base de la analítica de los conceptos o, en general, de la *Crítica de la razón pura*[66]. Si la interpretación ontológica tradicional de este concepto hacía de esta obra un capítulo de la psicología racional, la nueva interpretación propuesta la convierte en una rama de la psicología empírica. En efecto, si la "facultad del entendimiento" no fuera más que la posibilidad de pensar, conocida inductivamente a partir del hecho de que se piensa, la "descomposición" de dicha facultad emprendida en la analítica de los con-

ceptos no podría tener otra base que la investigación empírica de este hecho, la observación de los actos de pensar. Si, por el contrario, la analítica ha de ser posible a priori, tiene que ser a priori también el concepto con que definimos su tema[67]; no puede tratarse, sin embargo, de un concepto a priori de esos cuya legitimidad se cuestiona y que toca a la analítica justificar; para que la investigación confiada a la analítica pueda de veras llevarse a cabo, tenemos que poder pensar el campo en que se desenvuelve con un concepto que exhiba de suyo la garantía de su propia aprioridad y legitimidad. Tal es el requisito que debe cumplir la noción de "facultad del entendimiento" y en general el concepto crítico de facultad. No lo cumple, evidentemente, el concepto de una posibilidad inferida de los hechos en que se actualiza, pero sí en cambio el concepto de una posibilidad conocida directamente como tal, sin que haya que esperar sus actualizaciones. Tal es el concepto de una posibilidad *autoconsciente,* que vimos a Kant descubrir en su análisis de las representaciones del tiempo y el espacio y que, según acabamos de mostrar, es un supuesto del método de la deducción trascendental. El concepto de facultad se torna aceptable y utilizable en una crítica de la razón pura si con él se piensa, no el atributo de una sustancia, tampoco la posibilidad como se revela simplemente en el hecho, sino la unidad de una posibilidad autoconsciente, de esas que hemos encontrado en nuestra reflexión sobre la vida del espíritu, posibilidad que, implícita en cada una de sus actualizaciones, se exhibe, sin embargo, como más que su mera suma, duplicado ideal de todas ellas, pues es el principio a que éstas remiten como a la condición de su ser. Tal es la relación entre la representación del espacio y cada una de las percepciones de objetos espaciales, análoga, por lo demás, a la conexión entre un lenguaje y cada uno de los actos de hablar en él. La conciencia particular del acto o hecho, del decir o percibir efectivos, se comprende a sí misma como realización de una posibilidad que ella supone y que la rebasa, y la conciencia universal de esta posibilidad es un concomitante necesario de esa conciencia particular. Al llamar "facultad" a cada posibilidad de esta clase no incurrimos en el error que se ha reprochado a la psicología metafísica, que hipostasiaba los procesos mentales; la unidad atribuida a la facultad por sobre la multiplicidad de sus manifestaciones se evidencia en éstas como la condición de que dependen. La facultad así entendida es el concepto que buscábamos, que certifica, en virtud de la misma necesidad con que es pensado, su propia aprioridad y legitimidad. Sólo así puede ocupar el lugar que Kant

le asigna en su investigación sobre el conocimiento a priori, y servirnos para concebir el tema mismo de una fundamentación de este género de conocimiento. Vimos que sólo la realidad efectiva de la autoconciencia de posibilidades permitiría conducir a su meta la Analítica de los conceptos. Cuando Kant describe a ésta como la descomposición *de* la facultad intelectual, la preposición *de* en esta frase expresa un genitivo a la vez objetivo y subjetivo; la descomposición es de la facultad, en cuanto ésta es descompuesta, pero puede ser descompuesta porque, como tal facultad, sabe de sí: su descomposición es autodescomposición, la analítica, autoanálisis.

Hemos visto con Kant en la intuición pura del espacio y el tiempo la autoconciencia de la posibilidad de percibir y la deducción trascendental nos mostrará en la apercepción intelectual la autoconciencia de la posibilidad de pensar; pero nos mostrará además que aquella posibilidad autoconsciente supone a ésta, la cual a su vez, tomada por sí misma y sin la primera, no es más que un elemento necesario, pero insuficiente de la posibilidad de conocer. Al evidenciar esta íntima relación entre las posibilidades de sentir y de pensar, tan cuidadosamente separadas en 1770, la deducción trascendental subrayará la importancia de la facultad de la imaginación o posibilidad autoconsciente en que las otras dos se combinan. En la partida, sin embargo, la separación anterior se mantiene; la facultad de conocer tiene dos ramas: la sensibilidad o posibilidad de recibir una afección singular, el entendimiento o posibilidad de producir un concepto universal. En el conocimiento de un objeto entran ambas en juego: sólo la afección sensible puede hacerlo presente, pero sólo el pensamiento conceptual puede entender que se está presentando un objeto. La separación inicial de estas posibilidades que, como se ve, sólo combinadas se actualizan plenamente, introduce oscuridades en la obra de Kant que han engendrado más de un malentendido. Ellos pueden, sin embargo, obviarse gracias a que Kant, al investigar la posibilidad del conocimiento, termina allanando la separación que él mismo había impuesto. Distinto es el caso de las oscuridades y deformaciones que resultan, sin duda alguna, de la separación nunca superada por él entre la facultad (o facultades) de conocer y las otras posibilidades básicas de la existencia humana. ¿No cabría decir también que la posibilidad de conocer y la de actuar racionalmente sólo alcanzan verdadera eficacia reunidas? La filosofía del siglo XIX iniciará la exploración de la unidad y mutuo condicionamiento de la teoría y la praxis, tema que Kant no llega a abordar. Desde la

tradición en que Kant se ha educado y contra la cual emprende la lucha, este tema no era siquiera concebible como tal: mientras la posibilidad de la acción racional descansaba en la iniciativa del que actúa, se entendía que la posibilidad del conocimiento implicaba una sumisa adaptación al objeto. Ha sido Kant, quien, al destruir este último supuesto, ha hecho posible plantear el problema cuyo tratamiento echamos de menos en su obra. Si, como él enseña, el objeto del conocimiento humano se constituye en el proceso mismo de llegar a conocerlo, se vuelve lícito y necesario preguntar si este proceso está condicionado sólo por una pura abstracta facultad de conocer, o si depende más bien de la unidad compleja de todas las posibilidades humanas[68].

NOTAS

[1] Ak., IX, 91. El empleo de las voces "conocimiento", "Erkenntnis", 'cognitio", en el sentido amplio que hemos señalado, tiene probablemente su origen en la concepción del conocer como un proceso en virtud del cual se forma o recibe en la mente que conoce una representación de la cosa conocida. Es claro que intuiciones y conceptos son tales representaciones, no así en cambio el juicio, que la tradición heredada por Kant definía como una relación entre conceptos. El *Lexicon philosophicum* de Goclenius (Frankfurt, 1613), define "cognitio" como "el acto de conocer, esto es, la energeia o cualidad espiritual impresa en la mente, y que representa al objeto conocido"; sólo impropia o metonímicamente se llama "cognitio" la "doctrina" o saber que se adquiere gracias a ella. En su forma más grosera, esta concepción entiende la representación como una imagen de la cosa. Así Meier, autor del compendio de lógica que Kant usaba como texto, escribe, en los párrafos 10 y 11 de esta obra: "10. La experiencia enseña que nos representamos infinitas cosas. Una representación *(repraesentatio, perceptio)* se comporta como una imagen que la habilidad pictórica del alma traza en su interior. 11. El *conocimiento (cognitio)* es o bien un conjunto de muchas representaciones o aquella acción por la cual se produce una representación de una cosa. Se puede, sin mayor riesgo de error, equiparar representaciones y conocimiento". (G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre,* Halle, 1752, pág. 4, reproducido en Ak., XVI, 76 sq.). En la reflexión 1676, por desgracia inconclusa, Kant argumenta vigorosamente contra la tesis de que la representación que tenemos de las cosas "tiene con la cosa representada el mismo parecido que un cuadro tiene con el objeto retratado" (Ak., XVI, 77); pero comparte sin duda la concepción del conocer como representar. Cuando investigue el problema decisivo planteado en la carta a Herz (21 de febrero de 1772, Ak., X, 129-135), "¿Qué confiere a la representación su referencia al objeto?", concluirá que sólo puede hacerlo el juicio, acto que pasará entonces a considerarse como el factor propiamente cognoscitivo del conocimiento, pues sólo en virtud de él las representaciones representan.

[2] KrV, B, 147; B, 161.

[3] Ak., XVIII, 318.

[4] KrV, A, 110.

[5] KrV, B, 2, 3.

[6] La posición de Kant frente al problema del innatismo quedó bien definida en un

pasaje del escrito polémico contra Eberhard: "La Crítica no admite absolutamente ninguna suerte de *representaciones* innatas o congénitas; las supone todas *adquiridas,* ya pertenezcan a la intuición o a los conceptos del entendimiento. Pero hay también una adquisición originaria (según se expresan los maestros de derecho natural), o sea, una adquisición de aquello que previamente no existía y por lo mismo no ha pertenecido a ninguna cosa antes de este acto. Tal es, según sostiene la Crítica, en primer lugar, la forma de las cosas en el espacio y en el tiempo, y en segundo lugar, la unidad sintética de lo múltiple en conceptos; pues nuestra facultad de conocer no toma ninguna de estas dos cosas de los objetos, como algo dado en ellos, tal como son en sí mismos, sino que las produce ella misma desde sí y a priori. Debe haber, empero, en el sujeto un fundamento que haga posible que dichas representaciones surjan así y no de otro modo, y que puedan ser referidos a objetos que aún no han sido dados, y este fundamento al menos es *innato*". (Ak., VIII, 221 sq.). Otros pasajes en que Kant formula su rechazo condicionado del innatismo se encuentran en Ak., II, 395, 401, 406; IV, 330, y KrV, A 66 / B 91, A 96, B 423n, A 452n B 480n. Poco antes de la aparición de la Crítica, Tetens había escrito en sus *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana* (1777), que no son innatas las ideas, sino sólo "lo formal en el modo de actuar de las fuerzas del alma" (II, 591 sq.; cit. por Hoffmeister, *Wörterbuch der philos. Begriffen,* Hamburg, 1955, pág. 42).

[7] Locke llamó "trifling propositions", "proposiciones triviales" a aquellas proposiciones universales "which though they be certainly true, yet they add no light to our understanding, bring no increase to our knowledge". Tales son las proposiciones idénticas y aquéllas en que una parte de una idea compleja es atribuida al todo (*Essay,* Bk. IV, ch. 8, en *Works,* edición de 1823, III, 43 sqq.).

[8] Véase KrV, A 6 - 10; *Proleg,* Ak., IV, 266-280; KrV, B 10-24.

[9] Ak., IV, 266. Cf. Ak., VIII, 228.

[10] Ak., IV, 266 sq.

[11] El distingo entre los juicios analíticos y sintéticos se introduce en la *Crítica* de este modo: "En todos los juicios *en que se piensa la relación de un sujeto con el predicado*... esta relación puede ser de dos clases". (KrV, A 6 B 10; yo subrayo). La incongruencia que señalamos arriba, entre esta definición restrictiva del distingo y el uso que luego se le da, se debe tal vez a que cuando Kant lo introduce con esta limitación en la primera edición de la *Crítica* no pensaba aun emplearlo, como hace más tarde en los *Prolegómenos* y en la segunda edición, para *definir* el problema de que se ocupa su obra. En los *Prolegómenos,* donde este nuevo uso se introduce, no se hace mención expresa de la limitación indicada.

[12] Es cierto que Kant estima que los juicios categóricos están en la base de todos los otros (Ak., IV, 325n.; cf. Ak., XVII, 645). Pero ello no basta para extender su clasificación a la de los otros: un juicio hipotético puede enlazar dos juicios categóricos sintéticos y sin embargo expresar una verdad trivial, que no enriquece nuestro conocimiento de los objetos mentados (por ejemplo: "si el papel está manchado, entonces no refleja luz de un solo color").

[13] "Un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de diversas representaciones o la representación de la relación entre ellas, en cuanto constituyen un concepto". (Ak., IX, 101; cf. KrV, B 140-142).

[14] Véase R. 3738: "En todos los juicios el concepto del sujeto es algo (*a*) que pienso del objeto *x*, y el predicado se considera como una característica de *a* en los juicios analíticos o como una de *x* en los

sintéticos". (Ak., XVII, 278). R. 4684: "En los juicios analíticos el predicado se refiere propiamente al concepto *a*, en los sintéticos al objeto del concepto, porque el predicado no está contenido en el concepto". (Ak., XVII, 671). Cf. asimismo R. 3933 (Ak., XVII, 353 sq.).

[15] El problema suscitado por esta objeción no fue ignorado por Kant. En la R. 3928 escribe: "La proposición "todo cuerpo es impenetrable" es analítica, porque no solamente no se puede pensar el cuerpo sin la impenetrabilidad, sino que además *con sólo atender a la impenetrabilidad puede pensárselo;* este carácter pertenece como parte a la noción de cuerpo. En cambio, "todo cuerpo es inerte", es una proposición sintética, pues la inercia, combinada con aquello que pensamos bajo el término "cuerpo", integra un concepto total que está enlazado necesariamente con los conceptos parciales que pertenecen a la noción de cuerpo. Si uno poseyera el concepto total de que las nociones del sujeto y el predicado son partes integrantes, los juicios sintéticos se transformarían en analíticos. Cabe preguntar cuánto hay de arbitrario en esto". (Ak., XVII, 350; yo subrayo). Pero en la reseña del *Philosophisches Magazin* de Eberhard (tomo II) aparecida bajo la firma de Schultz (*Jenaer Literatur-Zeitung,* 1790, N.os 281-284), quien la redactó sobre la base de un borrador de Kant, el problema aparece resuelto: "Supuesto que encuentre en un juicio que dos filósofos expresan con las mismas palabras, que el primero enlazó con el sujeto un concepto tan rico que el predicado ya está contenido en él, el segundo, en cambio, otro en que el predicado no está comprendido, yo podría decir con toda precisión que el juicio del primero es analítico y el del otro sintético, pues aunque sus juicios, al ser expresados con las mismas palabras, parecen ser el mismo, no lo son de hecho en este caso, sino son dos juicios distintos. Que alguien coloque pues tantos caracteres en el concepto del sujeto que el predicado que desea demostrar del sujeto pueda derivarse de su concepto conforme al solo principio de contradicción; este artificio no le vale de nada. Pues la Crítica concede sin reservas la validez de este juicio analítico, pero pone en cuestión el concepto mismo del sujeto y dice: ¿Cómo llegas a colocar en éste tantos caracteres diferentes que contiene ya *juicios sintéticos?* Demuestra primero la realidad objetiva de tu concepto, demuestra que *cualquiera* de sus caracteres corresponde de hecho a un objeto posible, y cuando lo hayas demostrado, demuestra además que a la misma cosa a que conviene este carácter le convienen también los otros que no están implícitos en aquél. Toda la disputa acerca de cuánto o cuán poco debe contener el concepto del sujeto no ejerce la menor influencia sobre la cuestión puramente *metafísica* ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? sino que pertenece únicamente a la doctrina *lógica de las definiciones,* la cual exige sin duda que no se introduzcan en la definición más caracteres que los indispensables para distinguir a la cosa definida de todas las otras cosas, y que en consecuencia, se excluyan todos esos caracteres respecto de los cuales pueda pedirse una prueba de cómo y por qué se combinan con los primeros". (Ak., XX, 408-409). Vemos que el pasaje que subrayé en la R. 3928 contiene ya la idea esencial de esta teoría de la definición.

[16] Se dirá tal vez que los datos de los sentidos pueden haberse requerido para formar el concepto del sujeto; pero una vez concebido este concepto, su origen empírico no desempeña ningún papel en la fundamentación de los juicios que lo explican; el concepto podría ser inadecuado a su base empírica o ser ficticio y ello no obstaría a la validez de una proposición que lo analice.

[17]Podría estimarse, en cambio, que elimina la otra objeción pendiente, relativa a los

juicios categóricos *particulares* ("algunos números son impares"); éstos dicen en el predicado algo que no está contenido en el concepto del sujeto, pero que puede atribuirse a éste (tomado en parte de su extensión) sobre la base de la información encerrada en él.

[18] G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik,* Breslau 1884, pág. 4: "Se trata entonces de encontrar la demostración remontándose hasta las verdades primordiales. Si por esta vía se tropieza solamente con las leyes lógicas universales y con definiciones, se trata de una verdad analítica... Pero cuando no es posible desarrollar la demostración sin utilizar verdades que no sean de naturaleza lógica universal, sino que se refieran a un campo particular del saber, la proposición es sintética".

[19] "Como la síntesis de los conceptos empíricos no es arbitraria, sino empírica, y como tal nunca puede estar completa (porque siempre se pueden descubrir en la experiencia más caracteres del concepto), no se puede tampoco definir los conceptos empíricos" (*Logik,* pár. 103, Ak., IX, 141 sq.; cf. R. 2959, Ak., XVI, 587). "Todos los conceptos dados, ya sean dados a priori o a posteriori, sólo pueden ser definidos por *análisis*... Como ningún criterio puede asegurarnos que hemos agotado mediante un análisis completo todos los caracteres de cierto concepto, hay que reputar inciertas todas las definiciones analíticas". (*Logik,* pár. 104, Ak., IX, 142; cf. R. 2951, Ak., XVI, 585). Después de definir la *exposición* de un concepto como la representación conexa y sucesiva de sus caracteres, en la medida en que los ha descubierto el análisis, dice la *Logik:* "Cómo no siempre es posible completar el análisis, y como en general una descomposición antes de que se complete, debe estar primero incompleta, también una exposición incompleta, como parte de una definición, es una presentación verdadera y útil de un concepto. La definición subsiste aquí sólo como la idea de una perfección lógica, que debemos tratar de alcanzar". (pár. 105, Ak., IX, 143). Porque, como dice Kant, "no todos los conceptos *pueden,* pero tampoco todos necesitan ser definidos" (Ak., IX, 142), L. W. Beck sostiene, en su interesante trabajo "Kant's theory of definition" que la definición es una condición suficiente pero no necesaria para la formación de juicios analíticos (*Philosophical Review,* LXV, abril 1956, pág. 189). Véase Ak., II, 61, 281 sq.

[20] Kant acostumbra nombrar estos principios como si fueran uno solo, y así, en la *Crítica* llama al principio de contradicción el principio supremo de todos los juicios analíticos (KrV, A 150-153 B 189-193). En las *Lecciones de metafísica,* editadas por Pölitz, se dice que estos varios principios se implican mutuamente: "El principio de identidad está comprendido en el principio de contradicción. También lo está el principio de exclusión del tercero entre dos contradictorias" (PMV, 24). De ahí tal vez la práctica referida, que Kant menciona expresamente en la R. 4655: "Los principios de identidad y de contradicción se llaman ambos de contradicción" (Ak., XVII, 626; cf. R. 3716, 3717, 3928, 4634). En carta a Reinhold, de 19 de mayo de 1789, Kant distingue, sin embargo, entre el principio de contradicción, o principio lógico de los juicios categóricos y el principio de tercero excluido o principio lógico de los juicios disyuntivos; el principio lógico de los juicios hipotéticos sería el principio de razón suficiente, del cual Kant dice en este mismo pasaje que, tal como lo entiende Eberhard, es "sólo un principio lógico y analítico" (Ak., XI, 45); cabe suponer que este último predicado también debe atribuirse, en opinión de Kant, a los otros principios lógicos.

[21] En una reflexión de aire sumamente moderno, después de reiterar que "el principio o la norma de todos los juicios analíticos es el principio de contradicción y

de identidad", agrega: "No es un axioma, sino una fórmula, es decir, un modelo universal de juicios analíticos". (R. 4634, Ak., XVII, 617). Con ello sustrae los principios lógicos a la clasificación de los juicios, ya que no son juicios que dicen verdades, sino esquemas a que los juicios han de ajustarse. Pero ¿qué decir del juicio que declara que los demás deben ajustarse a estos esquemas? ¿diremos que es sintético o analítico?

[22] Kant había hecho suya esta posición en una reflexión que Adickes atribuye al período 1764-1766: "Todos los juicios analíticos son racionales y viceversa. Todos los juicios sintéticos son empíricos y viceversa". (R. 3738, Ak XVII, 278 —en la nota 14 citamos la caracterización de ambas clases de juicios que precede inmediatamente a esta declaración).

[23] Kant lo destaca claramente en su respuesta a Eberhard, donde formula "el principio de los juicios sintéticos en general" de este modo: *"Que no son posibles sino bajo la condición de una intuición subyacente bajo el concepto de su sujeto,* la cual, cuando son juicios de experiencia, es empírica, cuando son juicios sintéticos a priori es intuición pura a priori". (Ak., VIII, 241). "La Crítica muestra claramente el fundamento de su posibilidad [*scil.* de los juicios sintéticos a priori]: que tiene que ser la intuición pura subyacente bajo el concepto del sujeto, en la cual, y sólo en la cual, es posible enlazar a priori con un concepto un predicado sintético". *(Ibid.,* 242). Por esto no es posible que la sola lógica resuelva el problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori: "¿Cómo voy a proceder para ir con mi concepto más allá de este concepto y decir más sobre él de lo que en él se piensa? La tarea no se resuelve nunca si, como hace la lógica, traemos a colación las condiciones del conocimiento sólo del lado del entendimiento. La sensibilidad, y en su carácter de facultad de intuición a priori, debe ser tenida en cuenta además". *(Ibid.,* 242). "Ya la expresión síntesis indica claramente que fuera del concepto dado debe venir a añadirse algo como sustrato, que haga posible ir con mis predicados más allá del concepto. La investigación se ve así orientada a considerar la posibilidad de una síntesis de las representaciones en interés del conocimiento en general, y pronto lleva a reconocer como condición imprescindible del mismo a la *intuición;* del conocimiento a priori, empero, *a la intuición pura". (Ibid.,* 245). Véase asimismo la carta a Reinhold del 12 de mayo de 1789 (Ak., XI, 38).

[24] No todos los matemáticos están de acuerdo sin embargo en cuales son estos principios generales; mientras Russell y Whitehead, para poder derivar de ellos la matemática entera, los enriquecen con algunos de su cosecha, Brouwer niega que el principio de tercero excluido tenga el valor de un principio general y restringe su aplicación al campo de los conjuntos finitos.

[25] Véase Stephan Körner, *The philosophy of mathematics,* London, 1960, pp. 106-111.

[26] Russell llega a incluir entre los principios generales de la lógica un juicio existencial, el controvertido "axioma del infinito", que puede formularse informalmente así: "si n es un número inductivo cardinal cualquiera, existe al menos una clase de individuos con n miembros". Russell comenta: "Puesto que n es cualquier número inductivo, si nuestro axioma es verdadero el número de individuos en el mundo tiene que exceder a todo número inductivo". *(Introduction to mathematical philosophy,* London, 1919, p. 131). "Número inductivo" llama Russell lo que corrientemente llamamos "número natural", 0, 1, 2, 3 . . ., etc. *(Ibid.,* p. 27).

[27] Para mayor brevedad, mostrémoslo en el caso de la igualdad: "$3 + 2 = 5$". Definimos la suma como una operación que coordina un número natural p a cada par

(no ordenado) de números *m* y *n* (abreviado: "$m + n = p$") y que satisface los dos postulados siguientes: a) $m + 0 = m$; b) $(m + n) + 1 = m + (n + 1)$. Definimos $2 = 1 + 1$; $3 = 2 + 1$; $4 = 3 + 1$; $5 = 4 + 1$. Ahora bien: $3 + 2 = 3 + (1 + 1) = (3 + 1) + 1$ [según postulado b)] $= 4 + 1 = 5$ [por definición]. La demostración es rigurosa y se basa en definiciones y principios ordinarios de inferencia. Por otra parte es claro que las definiciones de los números mayores que 1 y las operaciones con ellos envuelven una síntesis de unidades, y podría sostenerse que ella es una síntesis a priori, efectuada en la intuición pura. Pero la síntesis a priori, operación prejudicativa, que no puede ser calificada como verdadera o falsa, no es lo mismo que el juicio sintético a priori. La *Crítica,* en sus pasajes centrales, investiga efectivamente la posibilidad de la síntesis a priori, problema que, como vemos, es más vasto y fundamental que el de los juicios sintéticos a priori. La importancia de la afinidad lingüística entre el nombre de éstos y el de aquélla no debe sin embargo sobreestimarse, y es incluso dudoso que, como insinúa Kant, fuera esta afinidad verbal lo que lo llevó a estudiar el problema de la síntesis a priori (Ak. VIII, 244).

[28] KrV., A 154 sqq/ B 193 sqq.

[29] Ak., X, 129-135.

[30] Ak., IV, 260.

[31] La R. 2930, que Adickes fecha en 1769, dice que "la idea del espacio es una noción del intelecto puro"; la filosofía de estos "conceptos del entendimiento puro" es la metafísica. Kant enumera los siguientes conceptos: "Existencia (realidad), posibilidad, necesidad, fundamento, unidad y pluralidad, todo y parte (todo, ninguno), compuesto y simple, espacio, tiempo, cambio (movimiento), sustancia y accidente, fuerza y acción y todo lo que pertenece a la ontología propiamente dicha". (Ak., XVIII, 352). Véase R. 3927 y 3941. Otras listas de conceptos puros primordiales, ya sin el tiempo y el espacio, en las R. 3988, 4476, 4155, 4276, 4700, 4715, todas en Ak., XVII. Véase asimismo la lista de la *Dissertatio,* Ak., II, 395.

[32] Todavía en el escrito *Sobre la nitidez de los principios...* (1764) sostiene Kant que la metafísica, en el análisis de sus conceptos, tiene que desembocar en innumerables nociones irreductibles. "Se ve de antemano —escribe— que es inevitable llegar, en el curso de la descomposición, a conceptos inanalizables... y que ha de haber una cantidad inmensa de estos conceptos *(deren ungemein viel geben werde),* puesto que es imposible que conocimientos universales de tanta variedad hayan de componerse a partir de sólo unos pocos conceptos fundamentales". (Ak., II, 280). En el mismo párrafo reitera Kant la aseveración contenida en otro escrito anterior de que es inconmensurable el número de las verdades metafísicas fundamentales, "cuyo descubrimiento no acabará nunca" (Ak., II, 281; cf. Ak., II, 61). La búsqueda de estos conceptos y verdades primordiales es justamente la tarea fundamental de la metafísica. Heimsoeth ha señalado el parentesco de esta concepción con las enseñanzas de Chr. A. Crusius (Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants,* Köln, 1956, p. 139, Nº 34; cf. también Campo, *La genesi del criticismo kantiano,* Varese, 1953, p. 318 sqq). Crusius habla de los conceptos simples particularmente en los párrafos 7 y 102 en su *Metafísica* (Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten,* Leipzig, 1753, pp. 10 sq y 173 sqq). Kant supera esta doctrina del incontable número de los conceptos simples de la metafísica, distinguiendo entre los conceptos fundamentales empíricos, que sí serían incontables, y los conceptos fundamentales racionales, cuyo número él intenta fijar (así en la R. 3927, que trae uno de los primeros ensayos de inventario); aquéllos son "conceptos

fundamentales de la materia" del conocimiento, éstos "de la forma" (R. 4393 y 4395; Ak., XVII, 531). Kant puede apartarse así de Crusius sin recaer en el formalismo logicista de Wolff criticado por aquél justamente porque entiende que la "forma" del conocimiento no se limita al aspecto lógico del mismo.

[33] R. 4675, Ak., XVII, 648-653.

[34] Las R. 4674-4684 (Ak., XVII, 643-671) reproducen la parte del manuscrito de Duisburg atribuible a este período (hojas 7, 8, 10-18). Véase la edición prolijamente comentada de este manuscrito: Th. Haering, *Der Duisburg'sche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775*, Tübingen, 1910.

[35] KrV, A50/ B74.

[36] KrV, A50/ B74.

[37] KrV, A51/ B75.

[38] En un pasaje único de la segunda edición de la *Crítica* (B 159), Kant se vale de la expresión "deducción metafísica" para referirse a la argumentación desarrollada en el capítulo primero de la "Analíca de los conceptos", titulado "Del hilo conductor del descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento". Los comentaristas han solido establecer un paralelo entre la exposición metafísica y trascendental de las formas de la sensibilidad y la deducción metafísica y trascendental de las categorías del entendimiento. Es probable que Kant quisiera sugerir este paralelismo cuando adoptó la expresión que comentamos. Conviene hacer dos observaciones al respecto. Ante todo, el referido paralelismo es muy dudoso. La exposición metafísica del espacio y el tiempo parte de estas representaciones para establecer que son a priori; la "deducción" metafísica en cambio parte de una cierta idea de la naturaleza y función de los conceptos a priori del entendimiento para establecer cuáles son. Mayores es la analogía quizás entre los dos argumentos trascendentales, pero tampoco puede decirse que sean equivalentes: mientras la deducción trascendental de las categorías procura exhibirlas como condiciones universales de posibilidad de los fenómenos, y para ello las vincula a la conciencia o "intuición pura" del espacio y el tiempo, de los que ya se sabe que constituyen tales condiciones, la exposición trascendental del espacio y el tiempo no hace más que argumentar en favor de la aprioridad de estas representaciones alegando que hacen posible la ciencia apriorística de las matemáticas. Nuestra segunda observación sobre la expresión "deducción metafísica" concierne a la legitimidad de la misma: una investigación conducente a determinar cuáles son los conceptos a priori del entendimiento o que ciertos conceptos dados son a priori (investigación "metafísica", según el sentido de este vocablo en las dos expresiones comentadas) no puede constituir una "deducción" de esos conceptos (esto es, según la definición de Kant, una justificación del derecho a usarlos). Precisamente, la aprioridad de tales conceptos, establecida por la investigación "metafísica", hace necesaria su justificación, naturalmente por otra vía. Usaremos con todo la expresión "deducción metafísica" como un nombre conciso y cómodo para la doctrina del "hilo conductor" (este último término —en alemán, *Leitfaden*— alude al hilo de Ariadne con que Teseo halló su camino en el Laberinto; buscaría una traducción menos torpe al castellano si ésta no estuviese ya arraigada en la literatura).

[39] KrV, A 69/B 94.

[40] KrV, A 69/B 94.

[41] KrV, A 65/B 90.

[42] KrV, A 67/B 92.

[43] KrV, A 85/B 117.

[44] KrV, A 87/B 119.

[45] Ak., IV, 278.

[46] KrV, A 56/B 80. La introducción de la segunda edición define "trascendental" de un modo equivalente: "Llamo *trascendental* todo conocimiento que no se ocupa de

objetos, sino más bien de nuestro modo de conocerlos, en cuanto ha de ser posible a priori" (B 25).

47 KrV, A 55/B 80.

48 KrV, A 51/B 81 sq.

49 KrV, A 53/B 77.

50 KrV, A 54/B 78.

51 R. 5413, Ak., XVIII, 176.

52 R. 5441, Ak., XVIII, 182 sq.; yo subrayo.

53 Véase *República*, VII, 533 c-d.

54 Ak., II, 286.

55 Baumgarten, *Metaphysica*, Halle 1.757, pár. 216; reproducido en Ak., XVII, 72.

56 R. 3584 (Ak., XVII, 72). Cf. PMV, 58: "*Facultad* y *fuerza* son cosas distintas. La facultad representa sólo la posibilidad de la fuerza. Entre facultad y fuerza se sitúa el concepto de *conatus*, de esfuerzo (*Bestrebung*)".

57 R. 3582 (*Ibid.*).

58 R. 3588 (Ak., XVII, 75). Cf. también R. 5864 (Ak., XVIII, 371 sq.) transcrita en la nota 66.

59 Los conceptos con que la *Disertación* de 1770 piensa los principios del conocimiento humano proceden de la filosofía tradicional y se ajustan a las definiciones de los compendios en boga. El entendimiento o potencia activa del ente que conoce se opone a su potencia pasiva o sensibilidad. Esta es propia sólo del ente finito, pues sólo éste tiene la posibilidad de padecer. Las modificaciones del estado representativo del ente finito por afección de su sensibilidad dependen, claro está, del ente que causa la afección, pero están determinadas también por las condiciones propias de la receptividad afectada, los principios del tiempo y el espacio. Esta doctrina concuerda plenamente con la definición general de receptividad, como la fórmula por ejemplo, Crusius: "La constitución de un objeto, en virtud de la cual puede recibir una acción y es apto para determinar en alguna medida lo que esa acción cause, se llama la *receptividad o capacidad del objeto*. Según esto, ninguna causa puede actuar más allá de lo que la receptividad del objeto lo permite". (Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten*, 2ª ed., Leipzig, 1753, pág. 114). El esquema metafísico que hemos descrito sólo puede mantenerse si es posible un conocimiento intelectual puro de las cosas en sí, como parece sostener la *Disertación* de 1770. En cuanto esta posibilidad se cuestiona, el esquema es puesto en tela de juicio y no puede ya adoptarse como base de la investigación crítica que va a decidir sobre esa posibilidad. Toda esperanza de restaurar el esquema, debe darse finalmente por perdida si el resultado de esa investigación es, en este respecto, negativo. Si a pesar de todo Kant insiste en mantener los conceptos básicos de facultad y receptividad, tenemos que entenderlos, dígalo él o no, de una manera que no presuponga el esquema metafísico aludido, ni la conocibilidad de las cosas en sí. Caben dos alternativas, exploradas en lo que sigue: o bien las posibilidades que mientan estos conceptos se definen por los hechos en que se actualizan, en cuyo caso ellos serán conceptos empíricos; o bien, se trata de posibilidades conocibles como tales *por sí mismas*, más allá del conocimiento de sus realizaciones, aunque no se conozca una sustancia que les sirva de base. En este último caso hay un concepto a priori de estas posibilidades, y en él puede cimentarse una metafísica de nuevo cuño, que, instaurada de *facto* por Kant, justificarán y perfeccionarán los filósofos post kantianos, Fichte, Schelling, Hegel.

60 Ak., VII, 140.

61 "Ambas facultades o capacidades" llama en KrV, A 51/B 75 a sensibilidad y entendimiento. "Hay tres fuentes originarias (capacidades o facultades del alma) que contienen las condiciones de la posibilidad de la experiencia", dice en KrV, A 94, y prosigue: "Todas estas facultades..."; la primera de ellas es la sensibilidad. Y en el propio pasaje de la *Antropología*, citado en la nota anterior, se dice luego que "las re-

presentaciones con respecto a las cuales la mente se comporta pasivamente. . . pertenecen a la facultad sensitiva de conocimiento (*zum sinnlichen. . . Erkenntnisvermögen*) ", llamada también "facultad cognoscitiva inferior" (Ak., VII, 140). Y más adelante en la misma obra escribe: "La sensibilidad en la facultad de conocer (la facultad de las representaciones en la intuición) contiene dos partes: el *sentido* y la *imaginación*. El primero es la facultad de intuición en presencia del objeto. . ." Habla, en seguida, de la "mera facultad de percepción (de la intuición empírica) ". (Ak., VII, 153). Por otra parte, hay pasajes de los escritos críticos en que Kant pone aparentemente cierto cuidado en evitar hablar de una "facultad de la sensibilidad"; así en KrV, B 150 se refiere a la "receptividad de la capacidad de representación" (*Vorstellungsfähigkeit*, en vez del término habitual *Vorstellungsvermögen*) ; cf. también KrV, A 19/B 34.

[62] Klaus Reich, en *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel* (Berlín, 1932), pág. 28, señala que Kant se vale en la deducción trascendental de conceptos ontológicos primordiales (categorías) o derivados que la propia deducción está llamada a justificar, y que los usa aparentemente en infracción de los límites que les prescribirá esa justificación. Tales conceptos son espontaneidad, actividad, receptividad, afección, etc. Pero, según este autor, cuando Kant habla aquí de *acto, facultad, espontaneidad* se limita a llevar a cabo un "análisis lógico de la conciencia de mí mismo en el pensamiento *yo pienso* (cogito) ". Los conceptos puros del entendimiento se emplearían en este caso "sólo *para designar* (*zur Bezeichnung*) el contenido de la conciencia de mi pensar en general", no *como categorías*, es decir, como "conceptos de un objeto, en virtud de los cuales *su intuición* se considera como determinada con respecto a una de las funciones lógicas del juicio. . . Demostramos esto simplemente —prosigue Reich— diciendo que sostener que los usamos como categorías sería incurrir en una contradicción, pues en la mera conciencia de mi pensar en general hago abstracción de toda forma de intuición de mí mismo. Así entendida la conciencia de mi espontaneidad ciertamente no significa un conocimiento de la acción causal de un ens noumenon (intelligentia) . . ." (págs. 29 sq).

[63] Ak., XII, 32n. Vemos que aquí el *Gemüt*, que según el pasaje citado de la Antropología en su actividad "muestra facultad" y en su pasividad "consiste en receptividad", es caracterizado como tal y en general como una *facultad;* no es raro, pues, que Kant haya terminado descuidando el distingo entre los términos *facultad* y *capacidad.*

[64] *República*, V, 477 b-d.

[65] Ak., VIII, 180.

[66] Kant conoce claramente este distingo entre la conciencia de la facultad, o conciencia a priori de una posibilidad, y la conciencia de la fuerza activa, reconocible a posteriori en sus efectos. Escribe en la R. 5864: "La lógica, que expone las reglas objetivas de la facultad de conocer, y la ética que hace lo mismo con respecto a la facultad de apetecer. . ., presuponen para esto sólo *facultades* de la mente. La psicología, que explica lo que acontece, no prescribe lo que debe acontecer, se ocupa de *fuerzas anímicas*". (Ak., XVIII, 371 sq.).

[67] Kant admite la posibilidad de una ciencia a priori que parta de un concepto empírico (tal el concepto de *materia*, que está en la base de sus *Principios metafísicos de la ciencia natural*) ; pero tal ciencia no podría tener el carácter primario y fundamental de la Analítica de los conceptos, llamada a cimentar la posibilidad de toda ciencia a priori.

[68] Llamamos "abstracta" a la facultad de conocer que Kant investiga en su primera *Crítica* porque esta obra circunscribe su tema eliminando expresamente el aspecto

práctico y el aspecto sentimental de la vida humana. Véase, por ejemplo, KrV, B 66; A 92/B 125. Es claro que la teoría de una pura facultad de conocer, cuyo ejercicio no supone apetito, ni envuelve placer o dolor, no puede ser enteramente adecuada a la vida del conocimiento, como concretamente la vive el hombre. Kant mismo reconoce que "todo desemboca en definitiva en lo práctico (*alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus*) ; y en esta tendencia de todo lo teórico y de toda especulación en lo que concierne a su uso, consiste el valor práctico de nuestro conocimiento". (*Lógica, Ak.*, x, 87) ; este valor práctico es condición para que la actividad cognoscitiva se ejerza, pues "el interés lógico de la razón (en fomentar sus conocimientos) nunca es inmediato, sino presupone intenciones sobre el uso que se va a darles". (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Ak., IV, 460n).